Hannah Arendt

Sobre la violencia



Ciencia política

Alianza Editorial

Sobre la violencia

Ciencias sociales

Hannah Arendt

Sobre la violencia

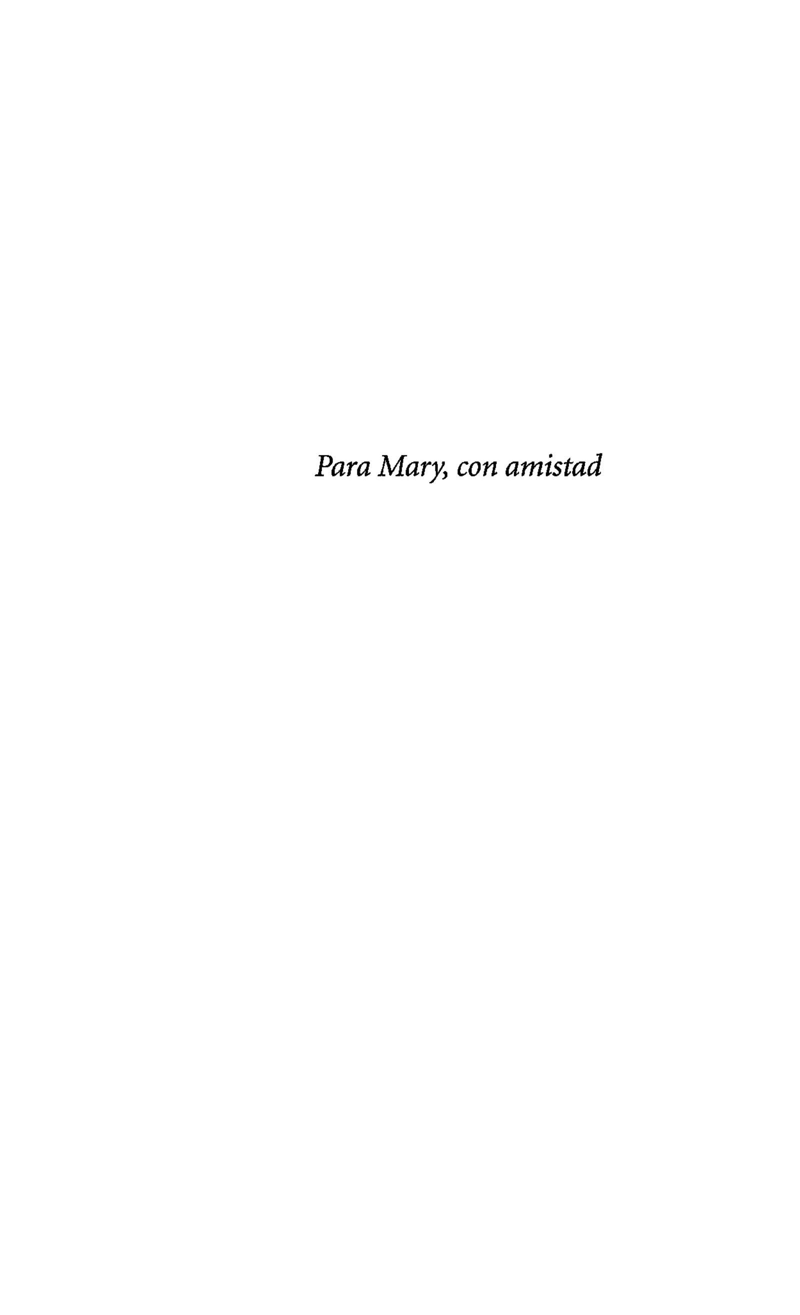


TÍTULO ORIGINAL. *On Violence*
[Esta edicion de la obra ha sido publicada por acuerdo
con Harcourt, Inc]
TRADUCTOR: Guillermo Solana

Primera edicion 2005
Primera reimpresion 2006

Diseño de cubierta: Ángel Uriarte
Fotografía © Bettmann / Corbis

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid, teléfono 91 393 88 88
www alianzaeditorial es
ISBN-13 978-84-206 5980-0
ISBN 10 84-206-5980 0
Deposito legal: M 46 555-2006
Composición. Grupo Anaya
Impreso en Fernandez Ciudad, S L.
Printed in Spain



Para Mary, con amistad

Uno

Estas reflexiones han sido provocadas por los acontecimientos y debates de los últimos años, vistos en la perspectiva del siglo XX que ha resultado ser, como Lenin predijo, un siglo de guerras y revoluciones y, por consiguiente, un siglo de esa violencia a la que corrientemente se considera su denominador común. Hay, sin embargo, otro factor en la actual situación que, aunque no previsto por nadie, resulta por lo menos de igual importancia. El desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Por eso, la actividad bélica –desde tiempo inmemorial árbitro definitivo e implacable en las disputas internacionales– ha perdido mucho de su eficacia y casi todo su atractivo. El ajedrez «apocalíptico» entre las superpotencias, es decir, en-

tre las que se mueven en el más alto plano de nuestra civilización, se juega conforme a la regla de que «si uno de los dos "gana" es el final de los dos»[1]; es un juego que no tiene semejanza con ninguno de los juegos bélicos que le precedieron. Su objetivo «racional» es la disuasión, no la victoria y la carrera de armamentos, ya no una preparación para la guerra, sólo puede justificarse sobre la base de que más y más disuasión es la mejor garantía de la paz. No hay respuesta a la pregunta relativa a la forma en que podremos ser capaces de escapar de la evidente demencia de esta posición.

Como la violencia –a diferencia del poder o la fuerza– siempre necesita *herramientas* (como Engels señaló hace ya mucho tiempo)[2], la revolución tecnológica, una revolución en la fabricación de herramientas, ha sido especialmente notada en la actitud bélica. La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente prevista, los medios utilizados para lo-

1. Harvey Wheeler, «The Strategic Calculators», en *Unless Peace Comes*, de Nigel Calder, Nueva York, 1968, p. 109.
2. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Parte II, cap. 3.

grar objetivos políticos son más a menudo que lo contrario, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos.

Además, como los resultados de la acción del hombre quedan más allá del control de quien actúa, la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad; en ningún lugar desempeña la Fortuna, la buena o la mala suerte, un papel tan fatal dentro de los asuntos humanos como en el campo de batalla, y esta intrusión de lo profundamente inesperado no desaparece cuando algunos la denominan «hecho de azar» y lo encuentro científicamente sospechoso; ni puede ser eliminada por situaciones, guiones, teorías de juegos y cosas por el estilo. No existe certidumbre en estas materias, ni siquiera una última certidumbre de destrucción mutua bajo ciertas circunstancias calculadas. El verdadero hecho de que los comprometidos en el perfeccionamiento de los medios de destrucción hayan alcanzado finalmente un nivel de desarrollo técnico en donde su objetivo, principalmente la guerra, está a punto de desaparecer para siempre por virtud de los medios a su disposición[3] es como un irónico recuerdo de esa imprevisibilidad absolutamente pe-

3. Como señala el general André Beaufre en «Battlefields of the 1980's»: La guerra sólo es ya posible «en aquellas partes del mundo no cubiertas por la disuasión nuclear», e incluso esta «guerra convencional», a pesar de sus horrores, resulta ya limitada por la amenaza siempre presente de una escalada hasta una guerra nuclear (en Calder, *op. cit.*, p. 3).

netrante que hallamos en el momento en que nos acercamos al dominio de la violencia, la razón principal de que la guerra siga con nosotros no es un secreto deseo de muerte de la especie humana, ni de un irreprimible instinto de agresión ni, final y más plausiblemente, los serios peligros económicos y sociales inherentes al desarme[4] sino el simple hecho de que no haya aparecido todavía en la escena política un sustituto de este árbitro final. ¿Acaso no tenía razón Hobbes cuando dijo: «Acuerdos, sin la espada, son sólo palabras»?

Ni es probable que aparezca un sustituto mientras que esté identificada la independencia nacional, es decir, la libertad del dominio exterior, y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación de un poder irrefrenado e ilimitado en los asuntos exteriores (Estados Unidos figura entre los pocos paí-

4. *Report from Iron Mountain,* Nueva York, 1967, la sátira sobre la forma de pensar de la Rand Corporation y de otros «tanques de pensamiento», con su «tímida mirada hacia más allá de la orilla de la paz», está probablemente más próxima a la realidad que la mayoría de los más «serios» estudios. Su principal argumento, el de la guerra, es tan esencial al funcionamiento de nuestra sociedad que no nos atreveremos a abolirla a menos que descubramos formas aún más homicidas de abordar nuestros problemas, sorprenderá sólo a quienes hayan olvidado hasta qué punto se resolvió la crisis de desempleo de la Gran Depresión únicamente con el estallido de la Segunda Guerra Mundial o a quienes convenientemente olvidan o rechazan el grado del actual desempleo latente bajo las diferentes formas de exceso de trabajadores empleados en muchas empresas.

ses donde es al menos teóricamente posible una adecuada separación de libertad y soberanía hasta el grado en que no se vean los cimientos de la República americana. Según la Constitución los Tratados con el exterior son parte y parcela de la ley de la tierra y –como el juez James Wilson señaló en 1793–, «El término soberanía le resulta completamente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos». Pero las épocas de semejante claridad y de orgullosa separación del marco conceptual político de la Nación-Estado europea han pasado hace ya largo tiempo; la herencia de la Revolución americana ha sido olvidada y el Gobierno americano, para bien y para mal, ha penetrado en la herencia de Europa como si fuera su patrimonio, ignorante, ay, de que el declive del poder europeo fue precedido y acompañado por una bancarrota política, la bancarrota de la Nación-Estado y de su concepto de la soberanía). Que la guerra siga siendo la *ultima ratio,* la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que sólo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, pueden permitírsela, no es ningún consuelo. Para nadie es un secreto que el famoso hecho de azar tiene más probabilidades de surgir en aquellas partes del mundo donde el antiguo adagio «No hay alternativa a la victoria» conserva un alto grado de plausibilidad.

En estas circunstancias, hay, desde luego, pocas cosas más aterradoras que el prestigio siempre creciente de los especialistas científicos en los organismos consultivos del Gobierno durante las últimas décadas. Lo malo no es que tengan la suficiente sangre fría como para «pensar lo impensable», sino que no *piensan*. En vez de incurrir en semejante actividad, anticuada e inaprensible para los computadores, se dedican a estimar las consecuencias de ciertas configuraciones hipotéticamente supuestas sin, empero, ser capaces de probar sus hipótesis con los hechos actuales. La quiebra lógica de estas hipotéticas constituciones de los acontecimientos del futuro es siempre la misma: lo que en principio aparece como una hipótesis, con o sin sus alternativas implicadas, según sea el nivel de complejidad, se convierte en el acto, normalmente tras unos pocos párrafos, en un «hecho» y entonces da nacimiento a toda una sarta de no-hechos semejantes con el resultado de que queda olvidado el carácter puramente especulativo de toda la empresa. Es innecesario decir que esto no es ciencia sino seudociencia, el desesperado intento de las ciencias sociales y del comportamiento, en palabras de Noam Chomsky, por imitar las características superficiales de las ciencias que realmente tienen un significativo contenido intelectual. Y la más obvia y «más profunda objeción a esta clase de teoría estratégica no es su limitada utilidad sino su peligro, porque puede conducirnos a creer que poseemos una compren-

sión de los acontecimientos y un control sobre su fluir que no tenemos», como Richard N. Goodwin señaló recientemente en un artículo que tuvo la rara virtud de detectar el «humor inconsciente» característico de muchas de estas pomposas teorías seudocientíficas[5].

Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios; sólo en un mundo en el que nada de importancia sucediera podrían llegar a ser ciertas las previsiones de los futurólogos. Las previsiones del futuro no son nada más que proyecciones de procesos y procedimientos automáticos presentes que sería probable que sucedieran si los hombres no actuaran y si no ocurriera nada inesperado; cada acción, para bien y para mal, y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba. (La pasajera observación de Proudhon: «La fecundidad de lo inesperado excede con mucho a la prudencia del estadista», sigue siendo por fortuna verdadera. Supera aún más claramente a los cálculos del experto.) Llamar a tales hechos inesperados, imprevistos e imprevisibles, «hechos de azar» o «últimas boqueadas del pasado», condenándoles a la irrelevancia o al famoso «basurero de la Historia»

5. Noam Chomsky en *American Power and the New Mandarins*, Nueva York, 1969; crítica de Richard N. Goodwin de *Arms and Influence*, Yale, 1966, de Thomas C. Schelling, en *The New Yorker*, 17 de febrero de 1968.

es el más viejo truco del oficio; el truco contribuye sin duda a aclarar la teoría, pero al precio de alejarla más y más de la realidad. El peligro es que estas teorías no sólo son plausibles porque obtienen su evidencia de las tendencias actualmente discernibles, sino que, por obra de su consistencia interior, poseen un efecto hipnótico; adormecen nuestro sentido común, que es nada menos que nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos.

Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración[6]. (En la última edición de la *Encyclopedia of the Social Sciences* «violencia» ni siquiera merece una referencia.) Esto demuestra hasta qué punto han sido presupuestas y luego olvidadas la violencia y su arbitrariedad; nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio. Aquellos que sólo vieron violencia en los asuntos humanos, convencidos de que eran «siempre for-

6. Existe desde luego amplia bibliografía sobre la guerra y las actividades bélicas, pero se refiere exclusivamente a los instrumentos de la violencia, no a la violencia como tal.

tuitos, no serios, imprecisos» (Renan) o que Dios estaba siempre del lado de los batallones más fuertes, no tuvieron más que decir sobre la violencia o la Historia. Cualquiera que busque algún tipo de sentido en los relatos del pasado, está casi obligado a ver a la violencia como un hecho marginal. Tanto si es Clausewitz, denominando a la guerra «la continuación de la política por otros medios», como si es Engels, definiendo a la violencia como el acelerador del desarrollo económico[7], siempre se presta relieve a la continuidad política o económica, a la continuidad de un proceso que permanece determinado por aquello que precedió a la acción violenta. Por eso los estudios de las relaciones internacionales afirmaban hasta hace poco que «es una máxima que una resolución militar en discordia con las más profundas fuentes culturales del poder nacional, no podría ser estable», o que, en palabras de Engels, «dondequiera que la estructura del poder de un país contradiga su desarrollo económico, es el poder político con sus medios de violencia el que sufrirá la derrota»[8].

Hoy todas aquellas antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables. La segunda guerra mundial no fue seguida por la paz sino por una guerra fría y por el establecimiento del

7. Véase Engels, *op. cit.*, Parte II, cap. 4.
8. Wheeler, *op. cit.*, p. 107; Engels, *ibídem.*

complejo militar-industrial-laboral. Hablar de «la prioridad del potencial bélico como principal fuerza estructuradora en la sociedad», mantener que «los sistemas económicos, las filosofías políticas y los *corpora juris* sirven y extienden el sistema bélico, y no al revés», concluir que «la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización social», parece más plausible que las fórmulas decimonónicas de Engels o Clausewitz. Aun más concluyente que la simple inversión propuesta por el anónimo autor de *Report from Iron Mountain*, en lugar de ser la guerra «una extensión de la diplomacia (o de la política o de la prosecución de objetivos económicos)», la paz es la continuación de la guerra por otros medios, es el actual desarrollo de las técnicas bélicas. En palabras del físico ruso Sajarov, «una guerra termonuclear no puede ser considerada una continuación de la política por otros medios (conforme a la fórmula de Clausewitz). Sería un medio de suicidio universal»[9].

Además sabemos que «unas pocas armas en unos pocos momentos podrían barrer todas las demás fuentes de poder nacional»[10], que han sido concebidas armas biológicas que permitirían a «un pequeño grupo de individuos [...] alterar el equilibrio estratégico» y que serían lo suficientemente baratas como

9. Andrei D. Sajarov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, Nueva York, 1968, p. 36.
10. Wheeler, *ibídem*.

para poder ser fabricadas por «naciones incapaces de desarrollar fuerzas nucleares estratégicas»[11], que «en unos pocos años», los soldados-robots habrán dejado «completamente anticuados a los soldados humanos»[12] y que, finalmente, en la guerra convencional los países pobres son mucho menos vulnerables que las grandes potencias, precisamente porque están «subdesarrollados», y porque la superioridad técnica puede ser «más riesgo que ventaja» en las guerras de guerrillas[13]. Lo que estas desagradables novedades añaden es una completa inversión en las futuras relaciones entre las pequeñas y grandes potencias. La cantidad de violencia a disposición de cualquier país determinado puede muy bien no ser pronto una indicación fiable de la potencia del país o una fiable garantía contra la destrucción a manos de un país sustancialmente más pequeño y más débil. Y esto aporta una ominosa semejanza con uno de los más viejos atisbos de la ciencia política, el de que el poder no puede ser medido en términos de riqueza, que una abundancia de riqueza puede erosionar al poder, que las riquezas son particularmente peligrosas para el poder y el bienestar de las Repúblicas. –Atisbo que no ha perdido su validez porque haya sido olvidado, especialmente en esta

11. Nigel Calder, «The New Weapons», en *op. cit.*, p. 239.
12. M. W. Thring, «Robots on the March», en Calder, *op. cit.*, p. 169.
13. Vladimir Dedijer, «The Poor Man's Power», en Calder, *op. cit.*, p. 29.

época en que esa verdad ha adquirido una nueva dimensión en su validez por tornarse también aplicable al arsenal de la violencia.

Cuanto más dudoso e incierto se ha tornado en las relaciones internacionales el instrumento de la violencia, más reputación y atractivo ha cobrado en los asuntos internos, especialmente en cuestiones de revolución. La fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el firme crecimiento de la convicción enteramente no marxista, proclamada por Mao Tsé-tung, según la cual «el poder procede del cañón de un arma». En realidad Marx conocía el papel de la violencia en la Historia pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de ésta. La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico. De la misma manera consideró al Estado como un instrumento de violencia en manos de la clase dominante; pero el verdadero poder de la clase dominante no consistía en la violencia ni descansaba en ésta. Era definido por el papel que la clase dominante desempeñaba en la sociedad o, más exactamente, por su papel en el proceso de producción. Se ha advertido a menudo, y a veces deplorado, que la Izquierda revolucionaria bajo las influencias de las enseñanzas de Marx desechara el empleo de los medios violentos; la «dic-

tadura del proletariado», abiertamente represiva en los escritos de Marx, se instauraba después de la Revolución y era concebida, como la dictadura romana, para un período estrictamente limitado. El asesinato político, excepto en unos pocos casos de terror individual perpetrado por pequeños grupos de anarquistas, era fundamentalmente la prerrogativa de la Derecha, mientras que las rebeliones organizadas y armadas seguían siendo especialidad de los militares. La Izquierda permaneció convencida de que «todas las conspiraciones no sólo son inútiles sino perjudiciales. [Sabían] muy bien que las revoluciones no se hacen intencional y arbitrariamente sino que son siempre y en todas partes resultado necesario de circunstancias enteramente independientes de la voluntad y guía de los partidos específicos y de las clases en conjunto»[14].

Al nivel de esta teoría existen unas pocas excepciones. Georges Sorel, que al comienzo del siglo trató de combinar el marxismo con la filosofía de Bergson –el resultado, aunque en un nivel de complejidad mucho más bajo, es curiosamente similar a la actual amalgama sartriana de existencialismo y marxismo– consideró la lucha de clases en términos militares; sin embargo, acabó proponiendo nada más violento que el famoso mito de la huelga

14. Debo esta observación de Hegel, formulada en un manuscrito de 1847, a Jacob Barion, *Hegel und die marxistiche Staatslehre*, Bonn, 1963.

general, forma de acción que consideraríamos perteneciente más bien al arsenal de la política de la no violencia. Hace cincuenta años incluso esta modesta propuesta le ganó la reputación de ser un fascista a pesar de su entusiástica aprobación a Lenin y a la Revolución rusa. Sartre, que en su prólogo a *Los miserables de la Tierra* de Fanon va mucho más lejos en su glorificación de la violencia de lo que fue Sorel en sus famosas *Reflexiones sobre la Violencia* –más incluso que el mismo Fanon cuya argumentación pretende llevar a su conclusión– sigue mencionando las «manifestaciones fascistas de Sorel». Esto muestra hasta qué grado ignora Sartre su básico desacuerdo con Marx respecto de la violencia, especialmente cuando declara que la «violencia indomable [...] es el hombre recreándose a sí mismo», y que a través de la «loca furia» es como «los miserables de la Tierra» pueden «hacerse hombres». Estas nociones resultan especialmente notables porque la idea del hombre recreándose a sí mismo se halla estrictamente en la tradición del pensamiento hegeliano y marxista. Es la verdadera base de todo el humanismo izquierdista. Pero, según Hegel, el hombre se «produce» a sí mismo a través del pensamiento[15], mientras que para Marx, que derribó el «idealismo» de Hegel, es el trabajo, la forma huma-

15. Resulta muy sugestivo que Hegel hable en este contexto de *Sichselbstpraduzieren.* Véase *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* ed. Hoffmeister, p. 114, Leipzig, 1938.

na de metabolismo con la naturaleza, el que cumple esta función. Y aunque pueda afirmarse que todas las nociones relativas a la recreación del hombre por sí mismo tienen en común una rebelión contra la verdadera positividad de la condición humana –nada hay más obvio que el hecho de que el hombre, tanto como miembro de la especie que como individuo, no *debe* su existencia a sí mismo– y que por eso lo que Sartre, Marx y Hegel tienen en común es más relevante que las actividades particulares a través de las cuales habría surgido este no-hecho, no puede negarse que un foso separa las actividades esencialmente pacíficas del pensamiento y del trabajo, de los hechos de la violencia. «Matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro [...] quedan un hombre muerto y un hombre libre» afirma Sartre en su prólogo. Ésta es una sentencia que Marx jamás podría haber escrito[16].

He citado a Sartre para mostrar cómo este nuevo cambio hacia la violencia en el pensamiento de los revolucionarios puede permanecer inadvertido incluso para uno de sus más representativos y prominentes portavoces[17], y ello resulta aún más notable por no ser una noción abstracta en la historia de las ideas. (Si se derriba la *concepción* «idealista» del pensamiento se puede llegar a la *concepción* «materialista» del trabajo; jamás se llegará a la

16. Véase apéndice I, pág. 119.
17. Véase apéndice II, pág. 120.

noción de violencia.) Sin duda alguna todo esto posee una lógica propia pero es una lógica que procede de la experiencia y esta experiencia resulta profundamente desconocida para cualquier generación anterior.

El *pathos* y el *élan* de la Nueva Izquierda, su credibilidad, por decirlo así, se hallan íntimamente conectadas al fantástico y suicida desarrollo de las armas modernas; ésta es la primera generación que ha crecido bajo la sombra de la bomba atómica. Han heredado de la generación de sus padres la experiencia de una intrusión masiva de la violencia criminal en la política: supieron en la segunda enseñanza y en la Universidad de la existencia de los campos de concentración y de exterminio, del genocidio y de la tortura[18], de las grandes matanzas de paisanos en guerra, sin las cuales ya no son posibles las operaciones militares aunque queden restringidas a armas «convencionales». Su primera reacción fue la de una repulsión contra toda forma de violencia, un casi lógico desposorio con la política de la no violencia. El enorme éxito de este movimiento, especialmente en el campo de los derechos civiles, fue seguido por el movimiento de resistencia contra la guerra del Vietnam, que ha continuado siendo un factor importante en la determinación

18. Noam Chomsky advierte ciertamente entre los motivos para una rebelión abierta «la negativa a ocupar el lugar propio junto al "buen alemán" al que todos hemos aprendido a despreciar». *Op. cit.*, p. 368.

del clima de opinión en este país. Pero no es un secreto que las cosas han cambiado desde entonces, que los adheridos a la no violencia se encuentran a la defensiva y que sería fútil afirmar que solamente los «extremistas» se aferran a la glorificación de la violencia y han descubierto, como los campesinos argelinos de Fanon, que «sólo la violencia renta»[19].

Los nuevos militantes han sido denunciados como anarquistas, nihilistas, fascistas, rojos, nazis y, con una justificación más considerable, como «ludditas destrozadores de máquinas»[20] *. Los estudiantes han replicado con eslóganes igualmente desprovistos de significado referentes al «Estado policial» o al «latente fascismo del postrer capitalismo», y, con una

19. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (1961), Grove Press edition, 1968, p. 61. Estoy utilizando esta obra en razón de su gran influencia sobre la actual generación estudiantil. El mismo Fanon, sin embargo, se muestra respecto de la violencia mucho más dubitativo que sus admiradores. Parece como si sólo el primer capítulo del libro, «Concerning Violence» hubiese sido ampliamente leído. Fanon sabe que la «brutalidad pura y total [que], si no es inmediatamente combatida, conduce invariablemente a la derrota del movimiento al cabo de unas pocas semanas» (p. 147).

Por lo que se refiere a la reciente escalada de la violencia en el movimiento estudiantil, véase la instructiva serie «Gewalt» en el semanario alemán *Der Spiegel* (10 de febrero de 1969 y números siguientes) y la serie «Mit dem Lateim am Ende» (números 26 y 27, 1969).

20. Véase apéndice III, pág. 122.

* De Ned Ludd de Leicestershire, Inglaterra, quien, a comienzos del siglo XIX, encabezó una revuelta para destrozar las primeras máquinas de la Revolución industrial. *(N. del T.)*

justificación más considerable, a la «sociedad de consumo»[21]. Su conducta ha sido atribuida a todo tipo de factores sociales y psicológicos. En América, a la excesiva tolerancia en su educación y en Alemania y Japón, a la excesiva autoridad sobre ellos, en Europa oriental a la falta de libertad y en Occidente a la excesiva libertad, en Francia a la desastrosa falta de empleos para los estudiantes de sociología y en Estados Unidos a la superabundancia de salidas para todas las carreras –todo lo cual parece suficientemente plausible a escala local pero se contradice claramente con el hecho de que la rebelión estudiantil es un fenómeno global–. Parece descartado un común denominador social del movimiento, pero lo cierto es que esta generación parece en todas partes caracterizada por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no me-

21. El último de estos epítetos tendría sentido si pretendiera ser descriptivo. Tras él sin embargo se esconde la ilusión en la sociedad marxista de productores libres, en la liberación de las fuerzas productivas de la sociedad que ha sido lograda en realidad no por la revolución sino por la ciencia y la tecnología. Esta liberación, además, no se ve acelerada sino seriamente retrasada en todos los países que han pasado por una revolución. En otras palabras, tras su denuncia del consumo, se alza la idealización de la producción, y con ella la antigua adoración de la productividad y de la creatividad. «El júbilo de la destrucción es un júbilo creador» –sí, desde luego, si uno cree que el «júbilo del trabajo» es productivo; la destrucción es el único «trabajo» que resta que puede realizarse con sencillas herramientas sin la ayuda de máquinas, aunque las máquinas, evidentemente, realicen esta tarea con mucha más eficacia–.

nos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios[22]. Mas estas cualidades no son causas y si uno pregunta qué es lo que ha producido esta evolución completamente inesperada en las universidades de todo el mundo parece absurdo ignorar el factor más obvio y quizá más potente, para el cual no existe precedente y analogía –el simple hecho de que el «progreso» tecnológico está conduciendo en muchos casos directamente al desastre[23]; que las ciencias enseñadas y aprendidas por esta generación no parecen capaces de deshacer las desastrosas consecuencias de su propia tecnología sino que han alcanzado una fase en su desarrollo en la que «no hay una maldita cosa que hacer que no pueda ser dedi-

22. Este apetito por la acción resulta especialmente observable en empresas pequeñas y relativamente pacíficas. Los estudiantes se alzaron con éxito contra las autoridades del campus que en la cafetería y en otros menesteres pagaban a los empleados sueldos inferiores al mínimo legal. Entre tales empresas, aunque provocara la hasta ahora peor reacción de las autoridades, debería figurar la decisión de los estudiantes de Berkeley de unirse a la lucha para convertir unos solares vacíos, propiedad de la Universidad, en un «Parque del Pueblo». A juzgar por el incidente de Berkeley parece que precisamente tales acciones «no políticas» son las que unifican al cuerpo estudiantil tras una vanguardia radical. «Un referéndum estudiantil, que registró la mayor afluencia de votos en la Historia de las votaciones de estudiantes, arrojó el resultado de un 85 por 100 de casi 15.000 estudiantes, favorable al empleo de los solares» como parque popular. Véase el excelente informe de Sheldon Wolin y John Schaar, «Berkeley: The Battle of People's Park», *New York Review of Books*, 19 de junio de 1969.
23. Véase apéndice IV, pág. 124.

cada a la guerra»[24]–. (En realidad nada resulta más importante para la integridad de las universidades –que, según ha afirmado el senador Fulbright, han traicionado la confianza pública al tornarse dependientes de los proyectos de investigaciones patrocinados por el Gobierno[25]– como un divorcio rigurosamente ejercido respecto de la investigación orientada hacia la guerra y de todas las empresas conexas; pero sería ingenuo esperar que este paso modificara la naturaleza de la ciencia moderna o estorbara el esfuerzo bélico e ingenuo; también sería negar que la limitación resultante puede muy bien conducir a una reducción del nivel universitario[26]. A lo único que este divorcio no conduciría probablemente sería a una retirada general de los fondos federales; porque, como señaló recientemente Jerome Lettwin, del Instituto Tecnológico de Massachusetts, «El Gobierno no puede permitirse no ayudarnos»[27] –de la misma manera que las universidades no pueden permitirse el no aceptar fondos federales; pero esto no significa tampoco que «deban aprender a esterilizar su apoyo financiero» (Henry Steele Commager), una difícil pero no im-

24. Jerome Lettwin, del M.I.T., en *The New York Times Magazine,* 18 de mayo de 1969.
25. Véase apéndice V, pág. 125.
26. Ejemplo oportuno y muy significativo es la firme desviación de la investigación básica de las universidades a los laboratorios industriales.
27. *Loc. cit.*

posible tarea a la vista del enorme aumento de poder de las universidades en las sociedades modernas–. En suma, la proliferación aparentemente irresistible de técnicas y de máquinas, en vez de amenazar solamente con el desempleo a ciertas clases, amenaza la existencia de naciones enteras y, concebiblemente, de toda la Humanidad.)

Es sólo natural que la nueva generación sea más consciente que los de «más de treinta años» de la posibilidad de la catástrofe. No porque sean más jóvenes sino porque ésta ha sido su primera experiencia decisiva en el mundo. (Lo que para nosotros son «problemas» se trata de cuestiones «construidas en la carne y en la sangre de los jóvenes»[28]). Si uno formula a un miembro de esa generación dos sencillas preguntas: «¿Cómo quieres que sea el mundo dentro de cincuenta años?», y «¿cómo quieres que sea tu vida dentro de cinco años?», las respuestas vienen a menudo precedidas de un «con tal de que todavía haya mundo» y de un «con tal de que yo siga vivo». En palabras de George Wald, «Con lo que nos enfrentamos es con una generación que no está por ningún medio segura de poseer un futuro»[29]. Porque el futuro, como Spender lo expresó, es «como una enterrada bomba de relojería, que hace tic-tac en el presente». A la pregunta a menudo oída

28. Stephen Spender, *The Year of the Young Rebels*, Nueva York, 1969, p. 179.
29. George Wald, en *The New Yorker* del 22 de marzo de 1969.

¿Quiénes son los de la nueva generación?, se siente la tentación de responder, los que oyen el tic-tac. Y a la otra pregunta ¿Quiénes son los que les niegan profundamente?, la respuesta puede ser los que no saben, los que no conocen los hechos o se niegan a enfrentarse con ellos tal como son.

La rebelión estudiantil es un fenómeno global pero sus manifestaciones, desde luego, varían considerablemente de país a país, a menudo de universidad a universidad. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a la práctica de la violencia. La violencia ha seguido siendo fundamentalmente una cuestión de teoría y retórica donde el choque entre generaciones no ha coincidido con un choque entre tangibles intereses de grupo. Así sucedió especialmente en Alemania donde los claustros de profesores se beneficiaban del abarrotamiento de clases y seminarios. En América, el movimiento estudiantil resultó seriamente radicalizado allí donde la policía y la brutalidad de la policía intervinieron en manifestaciones esencialmente no violentas: ocupación de edificios de la administración, sentadas, etc. La violencia seria entró sólo en escena con la aparición del Black Power en el campus. Los estudiantes negros, la mayoría de los cuales habían sido admitidos sin la necesaria aptitud académica, se consideraron y se organizaron como un grupo de intereses, representantes de la comunidad negra. Su interés consistía en reducir los niveles académicos. Se mostraron más prudentes que los rebeldes

blancos pero desde un principio resultó claro, aun antes de los incidentes de la Universidad Cornell y del City College de Nueva York, que, con ellos, la violencia no era cuestión de teoría y retórica. Además, mientras la rebelión estudiantil en los países occidentales no puede encontrar en parte alguna apoyo popular fuera de las universidades y, como norma, halla una violenta hostilidad en el momento en que recurre a medios violentos, una gran minoría de la comunidad negra apoya la violencia verbal o real de los estudiantes negros[30]. La violencia negra puede comprenderse en analogía con la violencia laboral en la América de hace una generación. Y, aunque por lo que yo sé, sólo Staughton Lynd ha trazado explícitamente la analogía entre los disturbios laborales y la rebelión estudiantil[31], parece que el establishment académico, en su curiosa tendencia a condescender con más facilidad ante las demandas de los negros, aun si son estúpidas y perjudiciales[32], que ante las desinteresadas y habitualmente elevadas reivindicaciones morales de los rebeldes blancos, piensa también en esos términos y se encuentra más a gusto cuando se enfrenta con intereses más violencia que cuando es una cuestión de «democracia participativa» no violenta. La condescendencia de las autoridades uni-

30. Véase apéndice VI, pág. 127.
31. Véase apéndice VII, pág. 128.
32. Véase apéndice VIII, pág. 129.

versitarias a las demandas negras ha sido explicada a menudo por los «sentimientos de culpabilidad» de la comunidad blanca; creo que es más probable que las universidades, así como los administradores y los consejos de síndicos, sean a medias conscientes de la obvia verdad de una conclusión del documento oficial *Report on Violence in America:* «La fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un completo apoyo popular»[33].

La nueva e innegable glorificación de la violencia por el movimiento estudiantil tiene una curiosa peculiaridad: mientras la retórica de los nuevos militantes se halla claramente inspirada por Fanon, sus argumentos teóricos contienen habitualmente nada más que un batiburrillo de residuos marxistas. Y esto resulta además completamente desconcertante para cualquiera que haya leído a Marx o a Engels. ¿Quién podría denominar marxista a una ideología que ha puesto su fe en los «gandules sin clase», que cree que «en el lumpenproletariado hallará la rebelión su vanguardia» y que confía en que los «gánsters iluminarán el camino al pueblo»?[34]. Sartre, con su gran fortuna para las palabras, ha proporcionado expresión a la nueva fe. «La violencia», cree ahora basándose en el libro de Fanon, «como la lanza

33. Véase el informe de la Comisión Nacional sobre las Causas y la Prevención de la Violencia, junio de 1969, tal como se le cita en *The New York Times,* del 6 de junio de 1969.
34. Fanon, *op. cit.,* pp. 130, 129 y 69, respectivamente.

de Aquiles, puede curar las heridas que ha infligido». Si esto fuera cierto, la venganza sería una panacea para la mayoría de nuestros males. Este mito es más abstracto, está más apartado de la realidad que el mito de Sorel relativo a la huelga general. Está a la par con los peores excesos retóricos de Fanon, tales como el de que «es preferible el hambre con dignidad al pan comido en la esclavitud». No son necesarias historia o teoría algunas para refutar esta declaración; el más superficial observador de los procesos que experimenta el cuerpo humano sabe que no es cierto. Pero si hubiese dicho que el pan comido con dignidad era preferible al pastel comido en la esclavitud la nota retórica se habría perdido.

Leyendo estas irresponsables y grandiosas declaraciones –y las que yo he citado son muy representativas, exceptuando que Fanon consigue permanecer más cerca de la realidad que la mayoría de ellos– y observándolas en la perspectiva de lo que sabemos sobre la Historia de las rebeliones y las revoluciones se siente la tentación de negar su significado, de adscribirlas a una moda pasajera o a la ignorancia y nobleza del sentimiento de quienes se ven expuestos a acontecimientos y evoluciones sin precedentes, sin medios para abordarlos mentalmente y que reviven curiosamente pensamientos y emociones de los que Marx había esperado liberar a la revolución de una vez por todas. ¿Quién ha llegado siquiera a dudar del sueño de la violencia, de

que los oprimidos «sueñan al menos una vez» en colocarse en el lugar de los opresores, que el pobre sueña con las propiedades del rico, que los perseguidos sueñan con intercambiar «el papel de la presa por el del cazador» y el final del reinado donde «los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos»?[35]. La realidad como la ve Marx, es que los sueños jamás llegan a ser ciertos[36]. La rareza de las rebeliones de esclavos y de las revueltas de los desheredados y oprimidos resulta notoria; en las pocas ocasiones en que se produjeron fue precisamente una «loca furia» la que convirtió todos los sueños en pesadillas. En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de estos estallidos «volcánicos», en palabra de Sartre, «igual a la presión ejercida sobre ellos». Identificar a los movimientos de liberación nacional con tales estallidos es profetizar su ruina, completamente al margen del hecho de que esa improbable victoria no determinaría un cambio en el mundo (o en el sistema) sino sólo en las personas. Pensar, finalmente, que existe algo semejante a una «Unidad del Tercer Mundo», al que podría dirigirse el nuevo eslogan de la era de la descolonización «Nativos de todos los países subdesarrollados, uníos» (Sartre) es repetir las peores ilusiones de Marx a una escala aun más grande y con una menos considerable justificación. El Ter-

35. Fanon, *op. cit.*, pp. 37 y ss. y 53.
36. Véase apéndice IX, pág. 130.

cer Mundo no es una realidad sino una ideología[37].

Sigue cabiendo preguntarse por qué tantos de los nuevos predicadores de la violencia no son conscientes de su decisivo desacuerdo con las enseñanzas de Karl Marx o, por decirlo de otra manera, por qué se aferran con tal testarudez a conceptos y doctrinas que no solamente se han visto refutados por la evolución de los hechos sino que son claramente incompatibles con su propia política. El único eslogan positivo que el nuevo movimiento ha subrayado, la reivindicación de la «democracia participativa» que ha tenido eco en todo el mundo y que constituye el más significativo denominador común de las rebeliones en el este y en el oeste, procede de lo mejor de la tradición revolucionaria –el sis-

37. Los estudiantes, entre las dos superpotencias e igualmente desilusionados del Este y del Oeste, «inevitablemente anhelan una tercera ideología, desde la de la China de Mao a la de la Cuba de Castro» (Spender, *op. cit.*, p. 92). Sus apelaciones a Mao, Castro, Che Guevara y Ho Chi Minh son como conjuros seudorreligiosos y salvadores de otro mundo; también apelarían a Tito si Yugoslavia estuviera más lejana y si su ideología resultara menos próxima. Es diferente el caso del movimiento del Black Power; su compromiso ideológico con una inexistente «unidad del Tercer Mundo» no es puro desatino romántico. Ellos tienen un interés obvio en la dicotomía negro-blanco; esto también es, desde luego, simple escapismo, una escapada a un mundo soñado en el que los negros constituirían una abrumadora mayoría de la población del mundo.

tema de consejos, el siempre derrotado pero único fruto auténtico de cada revolución del siglo XVIII–. Mas no puede hallarse ninguna referencia a este objetivo ni en las palabras ni en la sustancia de las enseñanzas de Marx y de Lenin; ambos apuntaban por el contrario a una sociedad en la que la necesidad de una acción pública y de la participación en los asuntos públicos se «esfumarían»[38] junto con el Estado. Por obra de una curiosa timidez en cuestiones teóricas, en curioso contraste con su valor en la práctica, el eslogan de la Nueva Izquierda, ha permanecido en una fase declamatoria y ha sido invocado más que inarticuladamente contra la democracia representativa occidental (que se halla a punto de perder incluso su función simplemente representativa por obra de las maquinarias de los grandes partidos, que «representan» no a los afiliados sino a sus funcionarios) y contra las burocracias monopartidistas orientales que descartan la participación como principio.

38. Parece como si pudiera acusarse a Marx y a Lenin de una contradición *semejante*. ¿Acaso no glorificó Marx a la Comuna de París de 1871 y acaso no deseaba Lenin dar «todo el poder a los soviets»? Pero para Marx la Comuna era sólo un órgano transitorio de la acción revolucionaria, «una palanca para desarraigar las bases económicas de [...] la clase dominante», que Engels certeramente identificó con la también transitoria «dictadura del Proletariado». (Véase «The Civil War in France», en *Selected Works*, Londres, 1950, de Karl Marx y F. Engels, vol. I, pp. 474 y 440, respectivamente.) El caso de Lenin es más complicado. Pero fue Lenin quien castró a los soviets y dio todo el poder al Partido.

Aun más sorprendente en esta curiosa lealtad al pasado es la aparente ignorancia de la Nueva Izquierda del grado en que el carácter moral de la rebelión –ahora un hecho completamente reconocido[39]– choca con su retórica marxista. Nada, desde luego, en el movimiento es más sorprendente que su desinterés; Peter Steinfels, en un notable artículo sobre la «Revolución francesa de 1968» publicado en *Commonweal* (26 de julio de 1968) tenía toda la razón cuando escribió: «Péguy podría haber sido patrono apropiado de la revolución cultural, con su desprecio por el mandarinato de la Sorbona [y] su fórmula, "La revolución social será moral o no será".» En realidad, todo movimiento revolucionario ha sido dirigido por revolucionarios que se veían im-

39. «Su idea revolucionaria», como declara Spender *(op. cit.,* p. 114), «es la pasión moral». Noam Chomsky *(op. cit.,* p. 368) cita realidades: «El hecho es que la mayoría del millar de tarjetas de alistamiento y de otros documentos devueltos al Departamento de Justicia el 20 de octubre (de 1967) procedían de hombres que podían escapar al servicio militar pero que insistían en compartir la suerte de quienes eran menos privilegiados.» Lo mismo puede decirse de las manifestaciones de los resistentes al alistamiento y de las sentadas en universidades y otros centros de enseñanza superior. La situación en otros países es similar. *Der Spiegel* describe, por ejemplo, las frustrantes y a menudo humillantes condiciones de los ayudantes de investigación en Alemania: «Angesichts dieser Verhältnisse nimmt es geradezu wunder, dass die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen» (23 de junio de 1969, p. 58). Siempre es la misma historia: los grupos de intereses no se unen a los rebeldes.

pulsados por la compasión o por una pasión por la justicia, y esto, desde luego, es también cierto por lo que se refiere a Marx o a Lenin. Pero Marx, como sabemos, había marcado efectivamente como «tabús» tales emociones –si hoy el establishment despacha los argumentos morales como «sentimentalismo», está mucho más cerca de la ideología marxista que los rebeldes– y resolvió el problema de los dirigentes «desinteresados» con la noción de la vanguardia de la Humanidad, que encarna los intereses últimos de la Historia humana[40].

Pero, primeramente habían de defender los intereses realistas y nada teóricos de la clase trabajadora e identificarse con ellos; solamente esto les proporcionaba una firme base fuera de su grupo. Y esto es, precisamente, lo que les ha faltado desde el comienzo a los rebeldes modernos y lo que han sido incapaces de hallar fuera de las universidades a pesar de su desesperada búsqueda. Es característica la hostilidad de los trabajadores de todo el mundo a este movimiento[41] y en los Estados Unidos el completo colapso de cualquier cooperación con el movimien-

40. Véase apéndice X, pág. 131.

41. Checoslovaquia parece ser una excepción. Sin embargo, el movimiento de reforma por el que lucharon en primera fila los estudiantes fue apoyado por toda la nación, sin ninguna distinción de clases. Hablando en términos marxistas, los estudiantes checoslovacos, y probablemente los de todos los países del Este, tienen un apoyo excesivo, mejor que escaso, de la comunidad, para encajar en el esquema de Marx.

to del Black Power, cuyos estudiantes se hallan más firmemente enraizados en su propia comunidad y por eso disfrutan de una mejor posición para negociar en las universidades, ha constituido la más amarga decepción para los rebeldes blancos. (Cuestión muy distinta es la de que les resulte conveniente a los miembros del Black Power negarse a desempeñar el papel del proletariado respecto de líderes «desinteresados» de diferente color.) No es, por eso, sorprendente que en Alemania, antigua cuna del movimiento juvenil, un grupo de estudiantes proponga ahora enrolar en sus filas a «todos los grupos juveniles organizados»[42]. Resulta obvio lo absurdo de esta propuesta.

No estoy segura de que llegue eventualmente a hacerse evidente la explicación de estas contradicciones; pero sospecho que la razón profunda de esta lealtad a una doctrina típicamente decimonónica tiene algo que ver con el concepto de Progreso, con una repugnancia a apartarse de una noción que solía unir al Liberalismo, el Socialismo y el Comunismo en la «Izquierda», pero que en parte alguna alcanzó el nivel de plausibilidad y complejidad que hallamos en los escritos de Karl Marx. (Las contradicciones han sido siempre el talón de Aquiles del pensamiento liberal; combinaba una firme lealtad al Progreso con una no menos estricta negativa a

42. Véase la entrevista con Christoph Ehmann en *Der Spiegel*, 10 de febrero de 1969.

glorificar la Historia en términos marxistas y hegelianos, que eran los únicos que podían justificar y garantizar ese Progreso.)

La noción de que existiera algo semejante a un progreso de la Humanidad en su totalidad era desconocida antes del siglo XVII, evolucionó hasta transformarse en opinión corriente entre los *hommes de lettres* del siglo XVIII y se convirtió en un dogma casi universalmente aceptado durante el siglo XIX. Pero la diferencia entre las primitivas nociones y la de su última fase es decisiva. El siglo XVII, en este aspecto especialmente representado por Pascal y Fontenelle, pensaba en el progreso como en una acumulación de conocimientos a través de los siglos, mientras que para el siglo XVIII la palabra implicaba una «educación de la Humanidad» *(Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing) cuyo final coincidiría con la llegada del hombre a la mayoría de edad. El Progreso no era ilimitado y la sociedad sin clases marxista considerada como el reino de la libertad que podría ser el final de la Historia –interpretada a menudo como una secularización de la escatología cristiana o del mesianismo judío– lleva todavía la marca distintiva de la Época de la Ilustración. Al comienzo del siglo XIX, sin embargo, tales limitaciones desaparecieron. Entonces, en palabra de Proudhon, el movimiento es *le fait primitif* y «sólo las leyes del movimiento son eternas». Este movimiento no tiene ni principio ni fin: *Le mouvement est; voilà tout!* Por lo que se refiere al hombre, todo lo que podemos decir

es que «hemos nacido perfectibles pero nunca seremos perfectos»[43]. La idea de Marx, tomada de Hegel, según la cual cada sociedad antigua alberga en su seno las semillas de sus sucesores de la misma manera que cada organismo vivo lleva en sí las semillas de su futura prole es, desde luego, no sólo la más ingeniosa sino también la única garantía conceptual posible para la sempiterna continuidad del progreso en la Historia; y como se supone que el movimiento del progreso surge de los choques entre fuerzas antagónicas, es posible interpretar cada «regreso» como un retroceso necesario pero temporal.

En realidad una garantía que en su análisis final descansa en poco más que una metáfora no es la más sólida base para construir sobre ella una doctrina, pero, desgraciadamente, éste es un fallo que el marxismo comparte con muchas otras grandes doctrinas filosóficas. Su gran ventaja se pone de relieve cuando se le compara con otros conceptos de la Historia –tales como el de las «eternas repeticiones», el de la aparición y caída de los imperios, el de la secuencia fortuita de acontecimientos no relacionados entre sí– todos los cuales pueden ser igualmente documentados y justificados pero ninguno de los cuales garantizará un *continuum* de tiempo lineal y un

43. P. J. Proudhon, *Philosophie du Progrès* (1853), pp. 27-30 y 49, y *De la Justice* (1858), 1930, I, p. 238, respectivamente. Véase también «Progressive Humanity: in the Philosophy of P. J. Proudhon», de William H. Harbold, *Review of Politics*, enero de 1969.

continuo progreso en la Historia. Y el único competidor en este terreno, la antigua noción de una primitiva Edad de Oro, de la que se deriva todo lo demás, implica la desagradable certidumbre de un continuo declive. Desde luego existen unos pocos melancólicos efectos marginales en la tranquilizadora idea de que sólo necesitamos marchar hacia el futuro, de que no podemos dejar de contribuir de cualquier modo al hallazgo de un mundo mejor. En primer lugar existe el simple hecho de que el futuro general de la Humanidad nada tenga que ofrecer a la vida individual, cuyo único futuro cierto es la muerte. Y si se prescinde de esto y se piensa solamente en generalidades, existe el argumento obvio contra el progreso según el cual, en palabras de Herzen, «El desarrollo humano es una forma de deslealtad cronológica, dado que los últimos en llegar son capaces de beneficiarse del trabajo de sus predecesores sin pagar el mismo precio»[44] o, en palabras de Kant, que «Será siempre asombroso [...] que las generaciones primitivas parezcan sufrir el peso de una tarea, sólo en beneficio de las generaciones posteriores [...] y de que solamente las últimas tendrán la buena fortuna de habitar en el edificio [terminado]»[45].

44. La cita de Alexander Herzen está tomada de la «Introduction» de Isaiah Berlin a *Roots of Revolutions* de Franco Venturi, Nueva York, 1966.
45. «Idea para una Historia Universal con designio cosmopolita», Tercer Principio, en *The Philosophy of Kant*, Modern Library edition.

Sin embargo, estas desventajas que sólo rara vez son advertidas, resultan sobrepujadas por una enorme ventaja: la de que el progreso no sólo explica el pasado sin romper el *continuum* temporal sino que puede servir como guía de actuación en el futuro. Esto fue lo que descubrió Marx cuando invirtió el pensamiento de Hegel; cambió la dirección de la mirada del historiador; en vez de observar al pasado, él podía mirar ahora confiadamente hacia el futuro. El Progreso proporciona una respuesta a la inquietante pregunta ¿Y qué haremos ahora? En su más bajo nivel, la respuesta señala: Vamos a trocar lo que tenemos en algo mejor, más grande, etc. (La fe, a primera vista irracional, de los liberales en el desarrollo, tan característica de todas nuestras actuales teorías políticas y económicas, depende de esta noción.) En un nivel más complejo de la Izquierda la respuesta nos indica que desarrollemos las contradicciones presentes en su síntesis inherente. En cualquier caso, tenemos la seguridad de que no puede suceder nada nuevo, y totalmente inesperado, nada que no sean los resultados «necesarios» de lo que ya conocemos[46]. Cuán tranquilizador es, en palabras de Hegel, que «nada surgirá sino lo que esté ya allí»[47].

46. Para un excelente debate sobre las evidentes falacias de esta posición, véase «The Year 2000 and All That» de Robert A. Nisbet, en *Commentary,* junio de 1968, y las malhumoradas notas críticas en el número de septiembre.
47. Hegel, *op. cit.,* p. 100 y ss.

No necesito añadir que todas nuestras experiencias en este siglo, que nos ha enfrentado siempre con lo totalmente inesperado, se hallan en flagrante contradicción con estas nociones y doctrinas, cuya popularidad parece debida al hecho de que ofrecen un refugio confortable, especulativo o seudocientífico, fuera de la realidad. Una rebelión estudiantil casi exclusivamente inspirada por consideraciones morales constituye, desde luego, uno de los acontecimientos totalmente imprevistos de este siglo. Esta generación, formada casi exclusivamente como las que le precedieron en los diferentes tipos de teorías políticas y sociales que la impulsaban a reclamar su «parte del pastel», nos ha enseñado una lección sobre la manipulación o, mejor dicho, sobre sus límites, que haríamos bien en no olvidar. Los hombres pueden ser «manipulados» a través de la coacción física, de la tortura o del hambre, y es posible formar arbitrariamente sus opiniones mediante una deliberada y organizada aportación de noticias falsas, pero no lo es en una sociedad libre mediante «persuasores ocultos», la televisión, la publicidad y cualesquiera otros medios psicológicos. La refutación de una teoría por la realidad ha sido siempre, en el mejor de los casos, una tarea larga y precaria. Los adictos a la manipulación, los que la temen indebidamente como quienes en ella ponen sus esperanzas difícilmente advierten cuándo vuelven los pollos al gallinero. (Uno de los mejores ejemplos del estallido de una teoría conducida al absurdo

tuvo lugar durante los recientes disturbios del «Parque del Pueblo» en Berkeley. Cuando la policía y la Guardia Nacional atacaron a la bayoneta y con gases lanzados desde helicópteros a los desarmados estudiantes –pocos de los cuales «habían lanzado algo más peligroso que epítetos»–, algunos soldados de la Guardia Nacional fraternizaron abiertamente con sus «enemigos» y uno de ellos arrojó sus armas afirmando: «No puedo resistirlo más.» ¿Qué es lo que sucedió? En la época ilustrada en que vivimos, esta conducta sólo podía ser justificada por la locura: «fue sometido a un examen psiquiátrico [y] se diagnosticó que padecía a consecuencia de "agresiones reprimidas"»)[48].

El progreso, en realidad, es el más serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época[49]. La irracional creencia decimonónica en el progreso *ilimitado* ha encontrado una aceptación universal principalmente por

48 El incidente es referido sin comentarios por Wolin y Schaar, *op cit* Vease tambien el informe de Peter Barnes «"An Outcry": Thoughts on Being Tear Gassed», en *Newsweek*, del 2 de junio de 1969.

49. Spender (*op cit*, p 45) señala que durante los incidentes de mayo en Paris, los estudiantes franceses «se opusieron categóricamente a la ideologia del "rendimiento", del "progreso" y de las así llamadas seudofuerzas». En América este no es todavía el caso por lo que al progreso concierne. Todavía seguimos rodeados por expresiones como las de fuerzas «progresivas» y «regresivas», «tolerancia progresiva» y «regresiva» y otras semejantes.

obra del sorprendente desarrollo de las ciencias naturales, que, desde el comienzo de la Edad Moderna, han sido ciencias «universales» y que, por eso, podían mirar hacia adelante y contemplar una tarea inacabable en la exploración de la inmensidad del Universo. No es en absoluto cierto que la ciencia, aunque ya no limitada por la finitud de la Tierra y de su naturaleza, esté sujeta a un inacabable progreso; resulta por definición obvio que la investigación estrictamente científica en Humanidades, la llamada *Geisteswissenschaften,* que se relaciona con los productos del espíritu humano, debe tener un final. La incesante e insensata demanda de saber original en muchos campos donde ahora sólo es posible la erudición, ha conducido, bien a la pura irrelevancia, el famoso conocer cada vez más acerca de cada vez menos, bien al desarrollo de un seudosaber que actualmente destruye su objeto[50]. Vale la pena señalar que la rebelión de los jóvenes, hasta el grado en que no se encuentra sólo moral o políticamente motivada, se haya dirigido principalmente contra la glorificación del saber y de la ciencia, los cuales, aunque por diferentes razones, han quedado, en su opinión, gravemente comprometidos. Y es cierto que no resulta en absoluto imposible que hayamos llegado en ambos casos a un punto de in-

50. Para una espléndida ejemplificación de estas empresas, no simplemente superfluas sino perniciosas, véase *The Fruits of the MLA,* de Edmund Wilson, Nueva York, 1968.

flexión, al punto de retorno destructivo. Porque no sólo ha dejado de coincidir el progreso de la ciencia con el progreso de la Humanidad (cualquiera que sea lo que esto pueda significar) sino que ha llegado a entrañar el fin de la Humanidad, de la misma manera que el progreso del saber puede acabar muy bien con la destrucción de todo lo que ha hecho valioso a ese saber. En otras palabras, el progreso puede no servir ya como la medida con la que estimar los progresos de cambio desastrosamente rápidos que hemos dejado desencadenar.

Como lo que nos interesa fundamentalmente es la violencia debo prevenir aquí contra la tentación de una falsa interpretación. Si consideramos a la Historia en términos de un continuo proceso cronológico, cuyo progreso es inevitable, la violencia, en forma de guerras y revoluciones puede presentarse como la única interrupción posible. Si esto fuera cierto, si sólo el ejercicio de la violencia hiciera posible la interrupción de procesos automáticos en el dominio de los asuntos humanos, los predicadores de la violencia habrían conseguido una importante victoria. (Teóricamente, por lo que yo sé, esta victoria nunca ha sido lograda, pero me parece indiscutible que las quebrantadoras actividades estudiantiles de los últimos años se hallan basadas en esta convicción.) Es función, sin embargo, de toda acción, a diferencia del simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente.

Dos

Contra el fondo de estas experiencias me propongo suscitar ahora la cuestión de la violencia en el terreno político. No es fácil; lo que Sorel escribió hace sesenta años, «los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros»[1] es tan cierto ahora como lo era entonces. He mencionado la repugnancia general a tratar a la violencia como a un fenómeno por derecho propio y debo ahora precisar esta afirmación. Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. «Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia», ha dicho

1. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, «Introduction to the First Publication» (1906), Nueva York, 1961, p. 60 [trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid 2005].

C. Wright Mills, haciéndose eco de la definición del Estado de Max Weber: «El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada»[2]. Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con «la organización de la violencia» sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. Vamos por eso a estudiar a los autores que no creen que el cuerpo político, sus leyes e instituciones, sean simplemente superestructuras coactivas, manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes. Vamos a estudiar, por ejemplo, a Bertrand de Jouvenel, cuyo libro *Sobre el poder* es quizá el más prestigioso y, en cualquier caso, el más interesante de los tratados recientes sobre el tema. «Para quien –escribe–, contempla el despliegue de las épocas la guerra se presenta a sí misma como una actividad de los Estados *que pertenece a su esencia*»[3]. Esto puede inducirnos a preguntar si el final de la actividad bélica significaría el final de los Estados. ¿Acarrearía la desapari-

2. *The Power Elite*, Nueva York, 1956, p. 171. Max Weber en los primeros párrafos de *Politics as a Vocation* (1921). Weber parece haber sido consciente de su coincidencia con la Izquierda. Cita en este contexto la observación de Trotsky en Brest-Litovsky, «Todo Estado está basado en la violencia», y añade, «Esto es desde luego cierto».
3. *Power: The Natural History of Its Growth* (1945), Londres, 1952, p. 122 [trad. cast.: *Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*, Unión Editorial, Madrid, 1998].

ción de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder?

La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando, nos han dicho, debe su existencia «al instinto de dominación»[4]. Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que «un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad», lo que le proporciona «incomparable placer»[5]. «El poder –decía Voltaire– consiste en hacer que otros actúen como yo decida»; está presente cuando yo tengo la posibilidad «de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia» de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como «un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga». El término, como ha dicho Strausz-Hupé, significa «el poder del hombre sobre el hombre»[6]. Volviendo a Jouvenel, es «Mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay Poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir [...] La cosa sin la cual no puede

4. *Ibídem*, p. 93.
5. *Ibídem*, p. 110.
6. Véase Karl von Clausewitz, *On War* (1832), Nueva York, 1943, cap. 1 [trad. cast.: *De la guerra*, La esfera de los libros, Madrid, 2005]; Robert Strausz-Hupé, *Power and Community*, Nueva York, 1956, p. 4; la cita de Max Weber: «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen», está tomada de Strausz-Hupé.

ser: que la esencia es el mando»[7]. Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en «qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero». (Son citas de la importante obra *The Notion of the State*, de Alexandre Passerin d'Entrèves, el único autor que yo conozco que es consciente de la importancia de la distinción entre violencia y poder. «Tenemos que decidir si, y en qué sentido, puede el "poder" distinguirse de la "fuerza" para averiguar cómo el hecho de utilizar la fuerza conforme a la ley cambia la calidad de la fuerza en sí misma y nos presenta una imagen enteramente diferente de las relaciones humanas», dado que la «fuerza, por el simple hecho de ser calificada, deja de ser fuerza». Pero ni siquiera esta distinción, con mucho la más compleja y meditada de las que caben hallarse sobre el tema, alcanza

7. Escojo mis ejemplos al azar dado que difícilmente importa el autor que se elija. Sólo ocasionalmente se puede escuchar una voz que disiente. Así, R. M. McIver declara: «El poder coactivo es un criterio del Estado pero no constituye su esencia [...] Es cierto que no existe Estado allí donde no hay una fuerza abrumadora [...] Pero el ejercicio de la fuerza no hace un Estado» (en *The Modern State*, Londres, 1926, pp. 222-225). Puede advertirse cuán fuerte es esta tradición en los intentos de Rousseau para escapar a ella. Buscando un Gobierno de no-dominación, no halla nada mejor que *une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même.* El énfasis puesto en la obediencia, y por ello en el mando, permanece inalterado.

a la raíz del tema. El poder, en el concepto de Passerin d'Entrèves, es una fuerza «calificada» o «institucionalizada». En otras palabras, mientras los autores más arriba citados definen a la violencia como la más flamante manifestación de poder, Passerin d'Entrèves define al poder como un tipo de violencia mitigada. En su análisis final llega a los mismos resultados[8]). ¿Deben coincidir todos los autores, de la Derecha a la Izquierda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-tung en un punto tan básico de la filosofía política como es la naturaleza del poder?

En términos de nuestras tradiciones de pensamiento político estas definiciones tienen mucho a su favor. No sólo se derivan de la antigua noción del poder absoluto que acompañó a la aparición de la Nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI, y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que también coinciden con los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre –de uno o de unos pocos en la monarquía y en la oligarquía,

8. *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory* fue publicada por primera vez en italiano en 1962 [trad. cast.: *La noción de Estado: una introducción a la teoría política,* Ariel, Barcelona, 2001]. La versión inglesa no es una simple traducción; fue redactada por el propio autor como edición definitiva y apareció en Oxford en 1967. Las citas están tomadas de las pp. 64, 70 y 105 de esta edición inglesa.

de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia–. Hoy debemos añadir la última y quizá más formidable forma de semejante dominio: la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. (Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, pues no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo. Es este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control, al enloquecimiento.)

Además, este antiguo vocabulario es extrañamente confirmado y fortificado por la adición de la tradición hebreo-cristiana y de su «imperativo concepto de la ley». Este concepto no fue inventado por «políticos realistas» sino que es más bien el resultado de una generalización muy anterior y casi automática de los «Mandamientos» de Dios, según la cual «la simple relación del mando y de la obediencia» bastaba para identificar la esencia de la ley[9]. Fi-

9. *Ibídem*, p. 129.

nalmente, convicciones científicas y filosóficas más modernas respecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más estas tradiciones legales y políticas. Los abundantes y recientes descubrimientos de un instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano fueron precedidos por declaraciones filosóficas muy similares. Según John Stuart Mill, «la primera lección de civilización [es] la de la obediencia», y él habla de «los dos estados de inclinaciones [...] una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra [...] la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo»[10]. Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, resulta quizá más relevante. El antiguo adagio «Cuán apto es para mandar quien puede tan bien obedecer», que en diferentes versiones ha sido conocido en todos los siglos y en todas las naciones[11] puede denotar una verdad psicológica: la de que la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconecta-

10. *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, pp. 59 y 65 [trad. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno representativo,* Alianza Editorial, Madrid, 2001].
11. John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell,* Cambridge, 1968, pp. 88-89. Debo esta referencia a la amabilidad de Gregory Desjardins.

das. La «pronta sumisión a la tiranía», por emplear una vez más las palabras de Mill, no está en manera alguna siempre causada por una «extremada pasividad». Recíprocamente, una fuerte aversión a obedecer viene acompañada a menudo por una aversión igualmente fuerte a dominar y a mandar. Históricamente hablando, la antigua institución de la economía de la esclavitud sería inexplicable sobre la base de la psicología de Mill. Su fin expreso era liberar a los ciudadanos de la carga de los asuntos domésticos y permitirles participar en la vida pública de la comunidad, donde todos eran iguales; si fuera cierto que nada es más agradable que dar órdenes y dominar a otros, cada dueño de una casa jamás habría abandonado su hogar.

Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre, al que consideraron un «gobierno adecuado para esclavos». También ellos,

desgraciadamente, continuaron hablando de obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento[12]. Semejante apoyo nunca es indiscutible y por lo que a su formalidad se refiere jamás puede compararse con la «indiscutible obediencia» que puede exigir un acto de violencia –la obediencia con la que puede contar un delincuente cuando me arrebata la cartera con la ayuda de un cuchillo o cuando roba a un banco con la ayuda de una pistola–. Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. Se supone que bajo las condiciones de un Gobierno representativo el pueblo domina a quienes le gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas. Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que «todos los Gobiernos descansan en la opinión» no menos cierta para las diferentes formas de monarquía como para las democracias («Suponer que el dominio de la mayoría funciona sólo en la democracia es una fantástica ilusión», como señala Jouvenel: «El rey, que no es sino un individuo solitario, se halla más necesitado

12. Véase apéndice XI, pág. 131.

del apoyo general de la Sociedad que cualquier otra forma de Gobierno»[13]. Incluso el tirano, el que manda contra todos, necesita colaboradores en el asunto de la violencia aunque su número pueda ser más bien reducido). Sin embargo, la fuerza de la opinión, esto es, el poder del Gobierno, depende del número; se halla «en proporción con el número de los que con él están asociados»[14] y la tiranía, como descubrió Montesquieu, es por eso la más violenta y menos poderosa de las formas de Gobierno. Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disentimiento sin empleo alguno de la violencia. Pero esto no significa que la violencia y el poder sean iguales.

La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos. Afirmar, como se hace a menudo, que una minoría pequeña y desarmada ha logrado con éxito y por medio de la violencia –gritando o promoviendo un escándalo– interrumpir clases en

13. *Op. cit.*, p. 98.
14. *The Federalist,* núm. 49.

donde una abrumadora mayoría se había decidido porque continuaran, es por eso desorientador. (En un reciente caso sucedido en una universidad alemana, entre varios centenares de estudiantes hubo un solo «disidente» que pudo reivindicar esa extraña victoria.) Lo que sucede en realidad en tales casos es algo mucho más serio: la mayoría se niega claramente a emplear su poder y a imponerse a los que interrumpen; el proceso académico se rompe porque nadie desea alzar algo más que un dedo a favor del *status quo*. Contra lo que se alzan las universidades es contra la «inmensa unidad negativa» de que habla Stephen Spender en otro contexto. Todo lo cual prueba sólo que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en los sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora, divertida por el espectáculo de una pugna a gritos entre estudiantes y profesor, es ya en realidad un aliado latente de la minoría. (Para comprender el absurdo de que se hable de pequeñas «minorías de militantes» basta sólo imaginar lo que hubiera sucedido en la Alemania prehitleriana si unos pocos judíos desarmados hubieran tratado de interrumpir la clase de un profesor antisemita.)

Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales

como «poder», «potencia», «fuerza» «autoridad» y, finalmente, «violencia» –todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran–. (En palabras de d'Entrèves, «pujanza, poder, autoridad; todas éstas son palabras a cuyas implicaciones exactas no se concede gran atención en el habla corriente; incluso los más grandes pensadores las emplean al buen tuntún. Sin embargo, es fácil suponer que se refieren a propiedades diferentes y que su significado debería por eso ser cuidadosamente determinado y examinado [...] El empleo correcto de estas palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica»[15]). Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden. En semejante situación es siempre tentador introducir nuevas definiciones, pero –aunque me someta brevemente a la tentación– de lo que se trata no es simplemente de una cuestión de habla descuidada. Tras la aparente con-

15. *Op. cit.*, p. 7. Véase también p. 171, donde, discutiendo el significado exacto de las palabras «nación» y «nacionalidad» insiste acertadamente en señalar que «los únicos guías competentes en la jungla de tan diferentes significados son los linguistas y los historiadores. A ellos debemos dirigirnos en demanda de ayuda». Y, para distinguir entre autoridad y poder se remite a la *potestas in populo, auctoritas in senatu* de Cicerón.

fusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.

Estos datos, en nuestro contexto, pueden ser enumerados de la siguiente manera:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo,* sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia».

Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. *Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye* su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual.

La *Fuerza,* que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las «fuerzas de la Naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias» (la *force des choses),* esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La *Autoridad,* palabra relativa al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido[16], puede ser atribuida

16. Existe algo como el Gobierno autoritario, pero ciertamente nada tiene en común con la tiranía, la dictadura o el domi-

a las personas –existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno– o a las entidades como, por ejemplo, al Senado romano *(auctoritas in senatu)* o a las entidades jerárquicas de la Iglesia (un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho). Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual.) Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa[17].

nio totalitario. Para discutir los antecedentes historicos y el significado politico del termino, veanse mi trabajo «What is Authority?», en *Between Past and Future Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968 [trad esp · *Entre el pasado y el futuro ocho ejercicios sobre la reflexion politica*, Peninsula, Barcelona, 2003], y la primera parte del valioso estudio de Karl Heinz Lubke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, con extensa bibliografia.

17. Wolin y Schaar, en *op cit*, tienen razón por completo· «Las normas son vulneradas porque las autoridades universitarias, los administradores y los claustros de profesores han perdido el respeto de muchos de los estudiantes » Y concluyen. «Cuando la autoridad abandona, entra el poder.» Esto tambien es cierto pero, me temo, no completamente en el sentido en que ellos pretenden que lo sea. Lo que primero penetró en Berkeley

La *Violencia*, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla.

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de au-

fue el poder estudiantil, evidentemente el más fuerte en cada campus, simplemente obra de la superioridad en número de los estudiantes. Para romper este poder, las autoridades recurrieron a la violencia y precisamente porque la Universidad es esencialmente una institución basada en la autoridad y por eso necesitada de respeto, es por lo que le resulta tan difícil tratar con el poder en términos no violentos. La Universidad recurre hoy a la protección de la policía de la misma manera que solía hacer la Iglesia católica antes de que la separación de la Iglesia y del Estado la obligara a basarse solamente en la autoridad. Quizá no sea mera coincidencia el hecho de que las más graves crisis de la Iglesia como institución se hayan correspondido con las más graves crisis en la historia de la Universidad, la única institución secular todavía basada en la autoridad. Unas y otras crisis pueden ser atribuidas a la «creciente explosión del átomo "obediencia" cuya estabilidad era supuestamente eterna», como Heinrich Böll señaló a propósito de la crisis de las Iglesias. Véase «Es wird immer spater», en *Antwort an Sacharow*, Zürich, 1969.

toridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él. (Un pequeño y aislado incidente, sobrevenido en Nueva York, muestra lo que puede suceder cuando se quiebra la auténtica autoridad en las relaciones sociales hasta el punto de que ya no puede operar ni siquiera en su forma derivativa y puramente funcional. Una avería de escasa importancia en el Metro –las puertas de un tren que dejaron de funcionar– determinó un grave bloqueo de una línea durante cuatro horas, que afectó a más de cincuenta mil pasajeros, porque cuando las autoridades de la red pidieron a los ocupantes del tren averiado que lo abandonasen, éstos simplemente se negaron[18].) Además, nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder, y nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema. De aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo.

Pero debe reconocerse que resulta especialmente tentador en una discusión sobre lo que es realmente uno de los tipos del poder, es decir, el poder del Gobierno, concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia. Como en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales –el enemigo extranjero, el delin-

18. Véase *The New York Times*, 4 de enero de 1969, pp. 1 y 29.

cuente nativo– parece como si la violencia fuese prerrequisito del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel. En un examen más atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. Para nuestro objetivo, el foso entre la teoría y la realidad queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución.

Desde comienzos de siglo, los teóricos de la revolución nos han dicho que las posibilidades de la revolución han disminuido significativamente en proporción a la creciente capacidad destructiva de las armas a disposición exclusiva de los Gobiernos[19].

19. Así Franz Borkenau, reflexionando sobre la derrota de la revolucion espanola, declara «En este tremendo contraste con las revoluciones anteriores queda reflejado un hecho Antes de estos ultimos años, la contrarrevolución habitualmente dependia del apoyo de las potencias reaccionarias que eran técnica e intelectualmente inferiores a las fuerzas de la revolucion. Esto ha cambiado con el advenimiento del fascismo Ahora cada revolucion sufrira probablemente el ataque de la más moderna, mas eficiente y mas implacable maquinaria que exista. Esto significa que ya ha pasado la epoca de las revoluciones libres de evolucionar segun sus propias leyes » Esto fue escrito hace mas de treinta años (*The Spanish Cockpit,* Londres, 1937, Ann Arbor, 1963, pp. 288-289 [trad cast *El reñidero español la Guerra Civil española vista por un testigo europeo,* Peninsula, Barcelona, 2001]) y es ahora citado con aprobacion por Chomsky (*op cit*, p. 310). Cree que la intervencion americana y francesa en la guerra civil del Vietnam confirma el acierto de la prediccion de Borkenau «reemplazando al "fascismo" por el "imperialismo liberal"» Pienso que este ejemplo sirve mas bien para demostrar lo opuesto

La historia de los últimos setenta años, con su extraordinaria relación de revoluciones victoriosas y fracasadas, nos cuenta algo muy diferente. ¿Estaban locos quienes se alzaron contra tan abrumadoras probabilidades? Y, al margen de los ejemplos de éxitos totales, ¿cómo pueden ser explicados incluso los éxitos temporales? La realidad es que el foso entre los medios de violencia poseídos por el Estado y los que el pueblo puede obtener, desde botellas de cerveza a cócteles Molotov y pistolas, ha sido siempre tan enorme, que los progresos técnicos apenas significan una diferencia. Las instrucciones de los textos relativos a «cómo hacer una revolución», en una progresión paso a paso desde el disentimiento a la conspiración, desde la resistencia a la rebelión armada, se hallan unánimemente basados en la errónea noción de que las revoluciones son «realizadas». En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura de poder del Gobierno –es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas–. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos –a veces, como acaeció durante la revolución húngara, en el espacio de unas pocas horas–. (Deberíamos saber algo al respecto después de todos esos años de lucha in-

útil en Vietnam, donde durante mucho tiempo, antes de obtener una masiva ayuda rusa, el Frente Nacional de Liberación luchó contra nosotros con armas fabricadas en los Estados Unidos.) Sólo después de que haya sucedido esto, cuando la desintegración del Gobierno haya permitido a los rebeldes armarse ellos mismos, puede hablarse de un «alzamiento armado», que a menudo no llega a producirse o sobreviene cuando ya no es necesario. Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago cómo la obediencia civil –a las leyes, los dirigentes y las instituciones– no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.

Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente. Sabemos de muchos ejemplos de regímenes profundamente impotentes a los que se les ha permitido continuar existiendo durante largos períodos de tiempo –bien porque no existía nadie que pusiera a prueba su potencia y revelara su debilidad, bien porque fueron lo suficientemente afortunados como para no aventurarse en una guerra y sufrir la derrota–. La desintegración a menudo sólo se torna mani-

fiesta en un enfrentamiento directo; e incluso entonces, cuando el poder está ya en la calle, se necesita un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad. Hemos sido recientemente testigos del hecho de que haya bastado una rebelión relativamente pacífica y esencialmente no violenta de los estudiantes franceses para revelar la vulnerabilidad de todo el sistema político, que se desintegró rápidamente ante las sorprendidas miradas de los jóvenes rebeldes. Sin saberlo lo habían puesto a prueba; trataban exclusivamente de retar al osificado sistema universitario y se vino abajo el sistema del poder gubernamental junto con las burocracias de los grandes partidos *–une sorte de désintegration de toutes les hiérarchies*[20]–. Fue el típico caso de una situación revolucionaria[21] que no evolucionó hasta llegar a ser una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los estudiantes, que estuviera preparado para asumir el poder y las responsabilidades que supone. Nadie, excepto, desde luego, De Gaulle. Nada fue más característico de la seriedad de la si-

20. Raymond Aron, *La Révolution introuvable,* 1968, p. 41 [trad. cast.: *La revolución estudiantil,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970].
21. Stephen Spender, *op. cit.,* p. 56, disiente: «Lo que resultó tanto más aparente que la situación revolucionaria (fue) la no revolucionaria.» Puede ser «difícil pensar que se está iniciando una revolución cuando [...] todo el mundo parece de tan buen humor» pero esto es lo que sucede habitualmente al comienzo de las revoluciones, durante el gran éxtasis primitivo de fraternidad.

tuación como su apelación al Ejército, su viaje para ver a Massu y a los generales en Alemania, una marcha a Canossa (si es que ésta lo fue), a juzgar por lo que había sucedido unos años antes. Pero lo que buscaba y obtuvo fue apoyo, no obediencia, y sus medios no fueron órdenes sino concesiones[22]. Si las órdenes hubieran bastado, jamás habría tenido que salir de París.

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico –la policía secreta y su red de informadores–. Sólo el desarrollo de los soldados robots, que he mencionado anteriormente, eliminaría el factor humano por completo y, permitiendo que un hombre pudiera, con oprimir un botón, destruir lo que él quisiera, cambiaría esta influencia fundamental del poder sobre la violencia. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos[23]. Un solo hom-

22. Vease apendice XII, pag 133.
23. En la antigua Grecia, esa organizacion de poder era la *polis*, cuyo merito principal, según Jenofonte, era el de permitir a los «ciudadanos actuar como protectores reciprocos contra los esclavos y criminales para que ningún ciudadano pudiera morir de muerte violenta» (*Gerón*, IV, 3).

bre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. Por eso, en las cuestiones internas, la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes –es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría–. Y por lo que se refiere a la guerra, ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado pero bien organizado, que es mucho más poderoso. Esta lección, en realidad, puede aprenderse de la guerra de guerrillas, al menos tan antigua como la derrota en España de los hasta entonces invencibles ejércitos de Napoleón.

Pasemos por un momento al lenguaje conceptual: el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada. El fin de la guerra –fin concebido en su doble significado– es la paz o la victoria; pero a la pregunta ¿Y cuál es el fin de la paz?, no hay respuesta. La paz es un absoluto, aunque en la Historia que conocemos los períodos de guerra hayan sido siempre más prolongados que los períodos de paz. El poder pertenece a la misma categoría; es, como dicen, «un fin en sí mismo». (Esto, desde luego, no es negar

que los Gobiernos realicen políticas y empleen su poder para lograr objetivos prescritos. Pero la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin.) Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la pregunta: ¿cuál es el fin del Gobierno?, tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada –permitir a los hombres vivir juntos– o bien peligrosamente utópica –promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal no político, que si se examinara seriamente se advertiría que sólo podía conducir a algún tipo de tiranía–.

El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad. El empleo de estas dos palabras como sinónimo no es menos desorientador y perturbador que la corriente ecuación de obediencia y apoyo. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero

nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato.

Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos. Siempre que se combinan el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante. La situación, sin embargo, es enteramente diferente cuando tratamos con ambos en su estado puro –como, por ejemplo, sucede cuando se produce una invasión y ocupación extranjeras–. Hemos visto que la ecuación de la violencia con el poder se basa en la concepción del Gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Si un conquistador extranjero se enfrenta con un Gobierno impotente y con una nación no acostumbrada al ejercicio del poder político, será fácil para él conseguir semejante dominio. En todos los demás casos las dificultades serán muy grandes y el ocupante invasor tratará inmediatamente de establecer Gobiernos «Quisling», es decir, de hallar una base de poder nativo que apoye su dominio. El choque frontal entre los tanques rusos y la resistencia totalmente no violenta del pueblo checoslovaco es un ejemplo clásico de enfrentamiento de violencia y poder en sus estados puros. En tal caso, el dominio es difícil de alcanzar, si bien no resulta imposible conseguir-

lo. La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder.

En un choque frontal entre la violencia y el poder el resultado es difícilmente dudoso. Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente –la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra–, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión. Sin embargo, Inglaterra en la India y Francia en Argelia tenían buenas razones para ejercer la coacción. El dominio por la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo el poder; y precisamente la disminución de poder del Gobierno ruso –interior y exteriormente– se tornó manifiesta en su «solución» del problema checoslovaco, de la misma manera que la disminución de

poder del imperialismo europeo se tornó manifiesta en la alternativa entre descolonización y matanza. Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no sólo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder. Esto es especialmente cierto allí donde el vencedor disfruta interiormente de las bendiciones del Gobierno constitucional. Henry Steele Commager tiene enteramente la razón al decir: «Si destruimos el orden mundial y destruimos la paz mundial debemos inevitablemente subvertir y destruir primero nuestras propias instituciones políticas»[24]. El muy temido efecto de boomerang del «gobierno de las razas sometidas» (Lord Cromer) sobre el gobierno doméstico durante la era imperialista significaba que el dominio por la violencia en lejanas tierras acabaría por afectar al gobierno de Inglaterra y que la última «raza sometida» sería la de los mismos ingleses. El reciente ataque con gas en el campus de Berkeley, donde no sólo se empleó gas lacrimógeno, sino también otro gas «declarado ilegal por la Convención de Ginebra y empleado por el Ejército para dispersar guerrillas en Vietnam», que fue lanzado mientras los soldados de la Guardia Nacional equipados con máscaras antigás impedían que nadie «escapara de la zona gaseada», es

24. «Can We Limit Presidential Power?», en *The New Republic*, 6 de abril de 1968.

un excelente ejemplo de este fenómeno de «reacción». Se ha dicho a menudo que la impotencia engendra la violencia y psicológicamente esto es completamente cierto, al menos por lo que se refiere a las personas que posean una potencia natural, moral o física. Políticamente hablando lo cierto es que la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar al poder por la violencia –en 1968, durante la celebración de la Convención Demócrata en Chicago, pudimos contemplar este proceso por televisión[25]– y que la violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde la violencia ya no es apoyada y sujetada por el poder se verifica la bien conocida inversión en la estimación de medios y fines. Los medios, los medios de destrucción, ahora determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

En situación alguna es más evidente el factor autoderrotante de la victoria de la violencia como en el empleo del terror para mantener una dominación cuyos fantásticos éxitos y eventuales fracasos conocemos, quizá mejor que cualquier generación anterior a la nuestra. El terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror de-

25. *Véase apéndice XIII, pág. 133.*

pende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización –una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone– es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto. Cómo se establece un Estado policial completamente desarrollado y cómo funciona –o más bien cómo nada funciona allí donde existe ese régimen–, puede conocerse a través de la lectura de *El Primer Círculo* de Aleksandr I. Solzhenitsyn, que quedará como una de las obras maestras de la literatura del siglo XX y que contiene ciertamente la mejor documentación sobre el régimen de Stalin[26]. La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no sólo contra sus enemigos, sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y éste es también el momento en el

26. Véase apéndice XIV, pág. 134.

que el poder desaparece por completo. Existen ahora muchas explicaciones plausibles de la desestalinización de Rusia: ninguna, creo, tan contundente como la de que los funcionarios stalinistas llegaran a comprender que una continuación del Régimen conduciría no a una insurrección, contra la que el terror es desde luego la mejor salvaguarda, sino a la parálisis de todo el país.

Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo. La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico «poder de negación», en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligro-

sas. Son compartidas por muchos que nunca han oído hablar de Hegel o de Marx, por la simple razón de que inspiran esperanza y barren el temor –una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor–. Y al decir esto no pretendo igualar a la violencia con el mal; sólo quiero recalcar que la violencia no puede derivarse de su opuesto, que es el poder, y que, para comprender cómo es, tendremos que examinar sus raíces y naturaleza.

Tres

Debe parecer presuntuoso hablar en estos términos sobre la naturaleza y las causas de la violencia, cuando ríos de dinero de las fundaciones van a parar a diversos proyectos de investigación social, cuando ya se ha publicado un diluvio de libros sobre la materia, cuando *científicos eminentes* –biólogos, fisiólogos, etólogos y zoólogos– han participado en un esfuerzo general por resolver el «enigma» de la agresividad del comportamiento humano y cuando, incluso, ha surgido una ciencia de nuevo cuño, denominada «polemología». Puedo aducir, sin embargo, dos excusas.

En primer lugar, aunque me parece fascinante gran parte del trabajo de los zoólogos, no consigo ver cómo puede aplicarse a nuestro problema. Para saber que la gente luchará por su patria, no creo que necesitásemos conocer los instintos del «territorialismo de grupo» de las hormigas, los peces y

los monos; y para conocer que el hacinamiento origina irritación y agresividad, no creo que necesitásemos experimentar con ratas. Habría bastado con pasar un día en los barrios miserables de cualquier gran ciudad. Me sorprende y a veces me encanta ver que algunos animales se comportan como hombres; no puedo discernir cómo esa conducta puede servir para justificar o para condenar el comportamiento humano. No consigo comprender por qué se nos exige «reconocer que el hombre se conduce en gran manera como las especies territoriales de grupo», en vez de decirnos lo inverso; es decir, que ciertas especies animales se comportan en gran manera como los hombres[1]. (Según Adolf Portmann, estos nuevos atisbos sobre el comportamiento animal no salvan el foso entre el hombre y el animal; sólo demuestran que «también sucede en los animales mucho más de lo que sabíamos que sucedía en nosotros mismos»[2]). Por qué, tras haber «eliminado» todo antropomorfismo del comportamiento

1 Nikolas Tinbergen, «On War and Peace in Animals and Man», en *Science,* 160: 1411 (28 de junio de 1968)

2. *Das Tier als soziales Wesen,* Zurich, 1953, pp. 237-238: «Wer sich in die Tatsachen vertieft.. der wird feststellen, dass die neuen Einblicke in die Differenziertheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu einfachen Vorstellungen von hoheren Tieren ganz entschieden aufzuraumen Damit wird aber nicht etwa –wie zuweilen leichthin gefolgert wird– das Tierische dem Menschlichen immer mehr genahert. Es zeigt sich lediblich, dass viel mehr von dem, was wir von uns selbst kennen, auch beim Tier vorkommt»

animal (cuestión muy distinta es la de determinar si lo hemos logrado), tenemos que tratar de averiguar «cuán "teromorfo" es el hombre»?[3] ¿Acaso no resulta evidente que el antropomorfismo y el teromorfismo en las ciencias del comportamiento constituyen las dos caras del mismo «error»? Además, ¿por qué tenemos que exigir del hombre que tome sus normas de conducta de otras especies animales si le definimos como perteneciente al reino animal? Me temo que la respuesta sea muy simple: es más fácil experimentar con animales, y no solamente por razones humanitarias, como la de que no sea agradable meternos en jaulas; lo malo de los hombres es que pueden engañar.

En segundo lugar, los resultados de las investigaciones, tanto de las ciencias sociales como de las naturales, tienden a considerar al comportamiento violento como una reacción más «natural» de lo que estaríamos dispuestos a admitir sin tales resultados. Se dice que la agresividad, definida como impulso instintivo, tiende a realizar el mismo papel funcional en el marco de la Naturaleza que desempeñan los instintos nutritivo y sexual en el proceso de vida de los individuos y de las especies. Pero, a diferencia de estos instintos, que son activados por apremiantes necesidades corporales de una parte y

3. Véase *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen*, de Erich von Holst, Gesammelte Abhandlungen. Vol. I, Múnich, 1969, p. 239.

por estimulantes exteriores de otra, los instintos agresivos parecen ser en el reino animal independientes de semejante provocación; por el contrario, la falta de provocación lleva aparentemente a una frustración del instinto, a una agresividad «reprimida», que, según los psicólogos, conduce a una acumulación de «energía» cuya eventual explosión será mucho más peligrosa. (Es como si la *sensación* de hambre en el hombre aumentara con la disminución del número de personas hambrientas[4]). En esta interpretación, la violencia sin provocación resulta «natural»; si ha perdido su *explicación*, básicamente su función de autoconservación, se torna «irracional» y ésta es supuestamente la razón por la que los hombres pueden ser más «bestiales» que los otros animales. (Los libros nos recuerdan constantemente el generoso comportamiento de los lobos que no matan al enemigo derrotado.)

Al margen por completo de la desorientadora transposición de términos físicos tales como «energía» y «fuerza» a terrenos biológicos y zoológicos, donde carecen de sentido puesto que no pueden ser

4. Para contrarrestar el absurdo de esta conclusión se hace una distinción entre instintos endógenos y espontáneos –como, por ejemplo, la agresión–, e impulsos reactivos, como el hambre. Pero una distinción entre espontaneidad y reactividad carece de sentido en una discusión sobre los impulsos innatos. En el mundo de la Naturaleza no existe espontaneidad, propiamente hablando, y los instintos o impulsos solamente manifiestan la forma muy compleja por la que todos los organismos vivos, incluyendo al hombre, se hallan adaptados a sus procesos.

medidos[5], me temo que, tras los más recientes «descubrimientos» nos acecha la antigua definición de la naturaleza del hombre, la definición del hombre como *animal racional,* según la cual sólo diferimos de las otras especies animales en el atributo adicional de la razón. La ciencia moderna, partiendo a la ligera de esta antigua presunción, ha llegado tan lejos como para «probar» que el hombre comparte con algunas especies del reino animal todas las propiedades, a excepción del don adicional de la «razón» que hace del hombre una bestia más peligrosa. El uso de la razón nos torna peligrosamente «irracionales», porque esta razón es propiedad de un «ser originariamente instintivo»[6]. Los científicos saben, desde luego, que el hombre es un fabricante de herramientas que ha inventado esas armas de largo radio de acción que le liberan de los límites «naturales» que hallamos en el reino animal, y que la fabricación de herramientas es una actividad *mental* muy compleja[7]. Por eso, la ciencia está lla-

5 El caracter hipotetico de *Sobre la agresion* de Konrad Lorenz (Madrid, 1992) queda aclarado por la interesante coleccion de ensayos sobre la agresion y la adaptacion editados por Alexander Mitscherlich bajo el titulo *Bis hierher und nicht weiter Ist die menschliche Aggression unbefriedbar?,* Munich, 1968

6 Von Holst, *op cit*, p 283 «Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir ausserdem ganz urtumliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der Technik gefahrdet»

7 Las armas de largo radio de accion –que para los polemólogos han liberado los instintos agresivos del hombre hasta el punto de que ya no funcionen los controles de salvaguardia de

mada a curarnos de los efectos marginales de la razón manipulando y controlando nuestros instintos, habitualmente mediante el hallazgo de vías pacíficas de escape, después de haber desaparecido su «función de promover la vida». Una vez más, la norma de conducta se hace derivar de las de otras especies animales en las que la función de los instintos vitales no ha quedado destruida por la intervención de la razón humana. Y la distinción específica entre el hombre y la bestia no es ya ahora, estrictamente hablando, la razón (la *lumen naturale* del animal humano) sino la ciencia, el conocimiento de esas normas y de las técnicas para aplicarlas. Conforme a este punto de vista, el hombre actúa irracionalmente y como una bestia si se niega a escuchar a los científicos o si ignora sus últimos descubrimientos. Razonaré a continuación, en contra de estas teorías y de sus implicaciones, que la violencia ni es bestial ni es irracional, tanto si consideramos estos términos en las acepciones corrientes que les prestan los humanistas, como si atendemos a los significados que le dan las teorías científicas.

la especie (véase Tinbergen, *op. cit.*)– son consideradas por Otto Klineberg («Fears of a Psychologist», en Calder, *op. cit.*, p. 208) más bien como una indicación de «que la agresividad personal (no) desempeñó un importante papel como motivo de una guerra». Los soldados, resulta tentador proseguir el argumento, no son homicidas y los homicidas –es decir, los dotados de «agresividad personal»– ni siquiera son probablemente buenos soldados.

Es un lugar común el señalar que la violencia brota a menudo de la rabia y la rabia puede ser, desde luego, irracional y patológica, pero de la misma manera que puede serlo cualquier otro afecto humano. Es sin duda posible crear condiciones bajo las cuales los hombres sean deshumanizados –tales como los campos de concentración, la tortura y el hambre– pero esto no significa que esos hombres se tornen animales; y bajo tales condiciones, el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas. La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, por lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Sólo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia y esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal, tal como se advierte en toda la historia de las revoluciones, a las que invariablemente se vieron arrastrados miembros de las clases altas que encabezaron las rebeliones de los vejados y oprimidos. Recurrir a la violencia cuando uno se enfrenta con hechos o condiciones vergonzosos, resulta enormemente tentador por la inmediación y celeridad inherentes a aquélla. Actuar con una velocidad *deliberada* es algo que va contra la índole de la rabia y la violencia, pero esto no significa que éstas

sean irracionales. Por el contrario, en la vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento. El *quid* no es que esto nos permita descargar nuestra tensión emocional, fin que se puede lograr igualmente golpeando sobre una mesa o dando un portazo. El *quid* está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia –actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias– es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia. (El ejemplo clásico es el de Billy Budd, matando al hombre que prestó un falso testimonio contra él.) En este sentido, la rabia y la violencia, que a veces –no siempre– la acompaña, figuran entre las emociones *humanas* «naturales», y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle o castrarle. Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos en favor de la justicia, se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o «simplemente» emocionales.

La ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad. «El distanciamiento y la ecuanimidad» frente a una «insoportable tragedia» pueden ser «aterradores»[8], especialmente cuando no son el

8. Estoy parafraseando una frase de Noam Chomsky (*op. cit.*, p. 371) que resulta muy acertada en la exposición de la «facha-

resultado de un control sino que constituyen una evidente manifestación de incomprensión. Para responder razonablemente uno debe, antes que nada, sentirse «afectado», y lo opuesto de lo emocional no es lo «racional», cualquiera que sea lo que signifique, sino o bien la incapacidad para sentirse afectado, habitualmente un fenómeno patológico, o el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento. La rabia y la violencia se tornan irracionales sólo cuando se revuelven contra sustitutos, y esto, me temo, es precisamente lo que recomiendan los psiquiatras y los polemólogos consagrados a la agresividad humana y lo que corresponde, ¡ay!, a ciertas tendencias y a ciertas actitudes irreflexivas de la sociedad en general. Sabemos, por ejemplo, que se ha tornado muy de moda entre los liberales blancos reaccionar ante las quejas de los negros con el grito «Todos somos culpables» y que el Black Power se ha aprovechado con gusto de esta «confesión» para instigar una irracional «rabia negra». Donde todos son culpables, nadie lo es; las confesiones de una culpa colectiva son la mejor salvaguardia contra el descubrimiento de los culpables, y la magnitud del delito es la mejor excusa para no hacer nada. En este caso particular constituye además una peligrosa y ofuscadora escalada del racismo hacia zonas superiores y menos tangibles. La

da de realismo y seudociencia» y de la «vacuidad» intelectual que existía tras todo esto, especialmente en lo concerniente a las discusiones sobre la guerra del Vietnam.

verdadera grieta entre negros y blancos no se cierra traduciéndola en conflicto aún menos reconciliable entre la inocencia colectiva y la culpa colectiva. El «todos los blancos son culpables» no es sólo un peligroso disparate sino que constituye también un racismo a la inversa y sirve muy eficazmente para dar a las auténticas quejas y a las emociones racionales de la población negra una salida hacia la irracionalidad, un escape de la realidad.

Además, si inquirimos históricamente las causas de probable transformación de los *engagés* en *enragés*, no es la injusticia la que figura a la cabeza de ellas sino la hipocresía. Es demasiado bien conocido para estudiarlo aquí, el breve papel de ésa en las fases posteriores de la Revolución Francesa, cuando la guerra que Robespierre declaró a la hipocresía transformó el «despotismo de la libertad» en el Reinado del Terror; pero es importante recordar que esta guerra había sido declarada mucho antes por los moralistas franceses que vieron en la hipocresía el vicio de todos los vicios y hallaron que era el supremo dominador de la «buena sociedad», poco después denominada «sociedad burguesa». No han sido muchos los autores de categoría que hayan glorificado a la violencia por la violencia; pero esos pocos –Sorel, Pareto, Fanon– se encontraban impulsados por un odio mucho más profundo hacia la sociedad burguesa y llegaron a una ruptura más radical con sus normas morales que la Izquierda convencional, principalmente inspirada por la

compasión y por un ardiente deseo de justicia. Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo del aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad, siguen siendo las más fuertes motivaciones de la violencia actual en las universidades y en las calles[9]. Y esta violencia, hay que decirlo de nuevo, no es irracional. Como los hombres viven en un mundo de apariencias y, al tratar con éstas, dependen de lo que se manifiesta, las declaraciones hipócritas –a diferencia de las astutas, cuya naturaleza se descubre al cabo de cierto tiempo– no pueden ser contrarrestadas por el llamado comportamiento razonable. Sólo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar. Lo que provoca la rabia es la apariencia de racionalidad más que los intereses que existen tras esa apariencia. Usar de la razón cuando la razón es em-

9. Si se leen las publicaciones de la SDS se advierte que frecuentemente recomendaban las provocaciones a la policía como estrategia para «desenmascarar» la violencia de las autoridades. Spender (*op. cit.*, p. 92) comenta que este género de violencia «conduce a una ambigüedad en la que el provocador desempeña simultáneamente el papel de asaltante y de víctima». La guerra contra la hipocresía alberga cierto número de grandes peligros, algunos de los cuales he examinado brevemente en *On Revolution*, Nueva York, 1963, pp. 91-101 [trad. cast.: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004].

pleada como trampa no es «racional»; de la misma manera no es «irracional» utilizar un arma en defensa propia. Esta violenta reacción contra la hipocresía, justificable en sus propios términos, pierde su *raison d'être* cuando trata de desarrollar una estrategia propia con objetivos específicos; se torna «irracional» en el momento en que se «racionaliza», es decir, en el momento en que la reacción durante una pugna se torna acción y cuando comienza la búsqueda de sospechosos acompañada de la búsqueda psicológica de motivos ulteriores[10].

Aunque, como ya señalé antes, la eficacia de la violencia no depende del número –un hombre con una ametralladora puede reducir a centenares de personas–, éste, en la violencia colectiva, destaca como su característica más peligrosamente atractiva y no en absoluto porque ese número aporte seguridad. Resulta perfectamente cierto que en la acción militar, como en la revolucionaria, «el individualismo es el primer [valor] que desaparece»[11]; en su lugar hallamos un género de coherencia de grupo, nexo más intensamente sentido y que demuestra ser mucho más fuerte, aunque menos duradero, que todas las variedades de la amistad, civil o particular[12]. En rea-

10. Véase apéndice XV, pág. 135.
11. Fanon, *op. cit.*, p. 47.
12. J. Glenn Gray, *The Warriors* (Nueva York, 1959) [trad. cast.: *Guerreros: reflexiones del hombre en la batalla*, Inédita Ediciones,

lidad, en todas las empresas ilegales, delictivas o políticas, el grupo, por su propia seguridad, exigirá «que cada individuo realice una acción irrevocable» con la que rompa su unión con la sociedad respetable, antes de ser admitido en la comunidad de violencia. Pero una vez que un hombre sea admitido, caerá bajo el intoxicante hechizo de «la práctica de la violencia [que] une a los hombres en un todo, dado que cada individuo constituye un eslabón de violencia en la gran cadena, una parte del gran organismo de la violencia que ha brotado»[13].

Las palabras de Fanon apuntan al bien conocido fenómeno de la hermandad en el campo de batalla donde diariamente tienen lugar las acciones más nobles y altruistas. De todos los niveladores, la muerte parece ser el más potente, al menos en las escasas y extraordinarias situaciones en las que se le permite desempeñar un papel político. La muerte, tanto en lo que se refiere al morir en este momento determinado como al conocimiento de la propia mortalidad de uno, es quizá la experiencia más antipolítica que pueda existir. Significa que desapareceremos del mundo de las apariencias y que dejaremos la compañía de nuestros semejantes, que son las condiciones de toda política. Por lo que a la experiencia humana concierne, la muerte indica un

Barcelona, 2004]; resulta más penetrante e instructivo en este punto. Debería ser leído por todo el que esté interesado en la práctica de la violencia.

13. Fanon, *op. cit.*, pp. 85 y 93, respectivamente.

aislamiento y una impotencia extremados. Pero, en enfrentamiento colectivo y en acción, la muerte troca su talante; nada parece más capaz de intensificar nuestra vitalidad como su proximidad. De alguna forma somos habitualmente conscientes principalmente de que nuestra propia muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos y, en su análisis final, de la especie y esa comprensión se torna el centro de nuestra experiencia. Es como si la misma vida, la vida inmortal de la especie, nutrida por el sempiterno morir de sus miembros individuales, «brotara», se realizara en la práctica de la violencia.

Sería erróneo, pienso, hablar de meros sentimientos. Al fin y al cabo una experiencia adecuada halla aquí una de las propiedades más sobresalientes de la condición humana. En nuestro contexto, sin embargo, lo interesante es que estas experiencias, cuya fuerza elemental existe más allá de toda duda, nunca hayan encontrado una expresión institucional y política, y que la muerte como niveladora difícilmente desempeñe papel alguno en la filosofía política, aunque la mortalidad humana –el hecho de que los hombres son «mortales», como los griegos solían decir– haya sido reconocida como el más fuerte motivo de acción política en el pensamiento político prefilosófico. Fue la certidumbre de la muerte la que impulsó a los hombres a buscar fama inmortal en hechos y palabras y la que les impulsó a establecer un cuerpo político que era po-

tencialmente inmortal. Por eso la política fue precisamente un medio por el que escapar de la igualdad ante la muerte y lograr una distinción que aseguraba un cierto tipo de inmortalidad. (Hobbes es el único filósofo político en cuya obra la muerte desempeña un papel crucial en la forma del temor a una muerte violenta. Pero para Hobbes lo decisivo no es la igualdad ante la muerte sino la igualdad del temor, resultante de una igual capacidad para matar, poseída por cualquiera y que persuade a los hombres en estado de naturaleza para ligarse entre sí y constituir una comunidad.) En cualquier caso, y por lo que yo sé, no se ha fundado ningún cuerpo político sobre la igualdad ante la muerte y su actualización en la violencia; las escuadras suicidas de la Historia, que fueron desde luego organizadas sobre este principio y por eso denominadas a menudo «hermandades» pueden difícilmente ser consideradas como organizaciones políticas. Pero es cierto que los fuertes sentimientos fraternales que engendra la violencia colectiva han seducido a muchas buenas gentes con la esperanza de que de allí surgiría una nueva comunidad y un «hombre nuevo». La esperanza es ilusoria por la sencilla razón de que no existe relación humana más transitoria que este tipo de hermandad, sólo actualizado por las condiciones de un peligro inmediato para la vida de cada miembro.

Pero éste es sólo un aspecto de la cuestión. Fanon remata su elogio de la violencia señalando que en este tipo de lucha el pueblo comprende «que la vida

es una pugna inacabable», que la violencia es un elemento de la vida. ¿No parece esto plausible? ¿Acaso los hombres no han equiparado siempre a la muerte con el «descanso eterno», y no se deduce de ahí que mientras tengamos vida tendremos pugna e intranquilidad? ¿Acaso no es ese descanso una clara manifestación de ausencia de vida y de vejez? ¿No es la acción violenta una prerrogativa de los jóvenes, de quienes presumiblemente se hallan completamente vivos? ¿No son, por eso, lo mismo el elogio de la vida que el elogio de la violencia? Sorel, en cualquier caso, pensaba así hace sesenta años. Antes que Spengler, predijo él la «Decadencia de Occidente», tras haber observado claros signos de abatimiento en la lucha de clases en Europa. La burguesía –aseguraba– había perdido la «energía» para desempeñar un papel en la lucha de clases; Europa sólo podría salvarse si se podía convencer al proletariado para que utilizara la violencia, reafirmando las distinciones de clase y despertando el instinto de lucha de la burguesía[14].

He aquí, pues, cómo mucho antes de que Konrad Lorenz descubriera la función promovedora de vida que la agresión desempeña en el reino animal, era elogiada la violencia como manifestación de la fuerza de la vida y, específicamente, de su creatividad. Sorel, inspirado por el *élan vital* de Bergson,

14. Sorel, *op. cit.*, capítulo 2, «La decadencia burguesa y la violencia».

apuntaba a una filosofía de la creatividad concebida para «productores» y dirigida polémicamente contra la sociedad de consumo y sus intelectuales; ambos grupos eran, en su opinión, parásitos. La imagen del burgués –pacífico, complaciente, hipócrita, inclinado al placer, sin voluntad de poder, tardío producto del capitalismo más que representante de éste– y la imagen del intelectual, cuyas teorías son «construcciones», en vez de «expresiones de la voluntad»[15] resultan esperanzadoramente contrarrestadas en su obra por la imagen del trabajador. Sorel ve al trabajador como el «productor», que creará las nuevas «cualidades morales que son necesarias para mejorar la producción», destruir «los Parlamentos [que] están atestados como juntas de accionistas»[16] y que oponen a «la imagen del Progreso... la imagen de la catástrofe total» cuando un «género de irresistible ola anegará a la antigua civilización»[17]. Los nuevos valores no resultan ser muy nuevos. Son un sentido del honor, un deseo de fama y gloria, el espíritu de lucha sin odio y «sin el espíritu de venganza» y la indiferencia ante las ventajas materiales. Son, desde luego, las virtudes que se hallan evidentemente ausentes de la sociedad burguesa[18]. «La guerra social, al apelar al honor que tan natu-

15. *Ibídem,* «Introducción. Carta a Daniel Halévy», IV.
16. *Ibídem,* capítulo 7, «La moral de los productores», I.
17. *Ibídem,* capítulo 4, «La huelga proletaria», II.
18. *Ibídem,* véase especialmente capítulo 5, III, y capítulo 3, «Los prejuicios contra la violencia», III.

ralmente cunde en todo ejército organizado, puede eliminar los malvados sentimientos contra los cuales la moral seguiría siendo impotente. Aunque no hubiese más razón que ésta [...] me parecería una razón harto decisiva en pro de los apologistas de la violencia»[19].

Mucho puede aprenderse de Sorel acerca de los motivos que impulsan a los hombres a glorificar la violencia en abstracto. Incluso más puede aprenderse de su inteligente contemporáneo italiano, también de formación francesa, Vilfredo Pareto. Fanon, que poseía con la práctica de la violencia una intimidad infinitamente más grande que la de uno u otro, fue influido considerablemente por Sorel y empleó sus categorías, aunque su propia experiencia las contradecía claramente[20]. La experiencia

19. *Ibídem,* Apéndice II, «Apología de la violencia».
20. Esto ha sido recientemente subrayado por Barbara Deming en su alegato en favor de la acción no violenta, «On Revolution and Equilibrium», en «Revolution: Violent and Nonviolent», reproducido de *Liberation,* febrero de 1968. Afirma sobre Fanon en la p. 3: «Estoy convencida de que puede ser también citado en favor de la no violencia [...] Cada vez que encuentre en sus páginas la palabra "violencia", sustitúyala por la expresión "acción radical e intransigente". Aseguro que, a excepción de unos pocos pasajes es posible realizar esta sustitución y que la acción que reclama podría ser también la acción no violenta.» Aun más importante para mis fines: la señorita Deming también trata de distinguir claramente entre poder y violencia y reconoce que el «quebrantamiento no violento» significa «ejercer fuerza [...] Se deduce incluso que puede ser denominado solamente fuerza física» (p. 6). Sin embargo, cu-

decisiva que convenció a Sorel como a Pareto para subrayar la importancia del factor de la violencia en las revoluciones fue el *affaire* Dreyfus en Francia, cuando, en palabras de Pareto, se sintieron «sorprendidos al ver que empleaban [los partidarios de Dreyfus] contra sus oponentes los mismos villanos métodos que ellos habían denunciado»[21]. En esta coyuntura descubrieron lo que hoy denominamos el Establishment y que antes se llamaba el Sistema y fue ese descubrimiento el que les impulsó al elogio de la acción violenta y el que a Pareto, por su parte, le hizo desesperar de la clase trabajadora. (Pareto comprendió que la rápida integración de los trabajadores en el cuerpo social y político de la nación equivalía realmente a «una alianza entre la burguesía y los trabajadores», al «aburguesamiento» de los trabajadores, lo que entonces, según él, daba paso a un nuevo sistema, que denominó «pluto-democracia», forma mixta de Gobierno, ya que la plutocracia corresponde al régimen burgués y la democracia al régimen de los trabajadores.) La razón por la que

riosamente, menosprecia el efecto de esta fuerza de quebrantamiento, que se detiene sólo ante la agresión física, cuando afirma, «son respetados los derechos humanos del adversario» (p. 7). Sólo se respeta realmente el derecho a la vida del adversario pero ninguno de sus otros derechos humanos. Cabe decir lo mismo respecto de los que abogan por la «violencia contra las cosas» frente a la «violencia contra las personas».

21. Cita tomada del instructivo ensayo de S. E. Finer «Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos», en *The American Political Science Review,* junio de 1968.

Sorel mantuvo su fe marxista en la clase trabajadora fue la de que los trabajadores eran los «productores», el único elemento creativo de la sociedad, aquellos que, según Marx, estaban llamados a liberar las fuerzas productivas de la Humanidad; lo malo era que tan pronto como los trabajadores habían alcanzado un nivel satisfactorio en sus condiciones de trabajo y de vida, se negaban tozudamente a seguir siendo proletarios y a desempeñar su papel revolucionario.

Décadas después de que murieran Sorel y Pareto se tornó completamente manifiesto algo más, incomparablemente más desastroso para esta concepción. El enorme crecimiento de la productividad en el mundo moderno no fue en absoluto debido a un aumento de la productividad de los trabajadores, sino exclusivamente al desarrollo de la tecnología y esto no dependió ni de la clase trabajadora ni de la burguesía, sino de los científicos. Los «intelectuales», tan despreciados por Sorel y Pareto, dejaron repentinamente de ser un grupo social marginal y surgieron como una nueva élite cuyo trabajo, tras haber modificado en unas pocas décadas las condiciones de la vida humana, casi hasta hacerlas irreconocibles, ha seguido siendo esencial para el funcionamiento de la sociedad. Existen muchas razones por las que este nuevo grupo no se ha constituido, al menos todavía, como una élite del poder; pero hay también muchas razones para creer, con Daniel Bell, que «no sólo los

mejores talentos sino, eventualmente, todo el complejo de prestigio social y de estatus social, acabará por enraizarse en las comunidades intelectual y científica»[22]. Sus miembros se hallan más dispersos y están menos ligados por claros intereses que los grupos del antiguo sistema de clases; por eso carecen de impulso para organizarse a sí mismos y de experiencia en todas las cuestiones relativas al poder. Además, estando mucho más vinculados a las tradiciones culturales, una de las cuales es la tradición revolucionaria, se aferran con más tenacidad a las categorías del pasado, lo que les impide comprender el presente y su propio papel en éste. Es a menudo emocionante contemplar con qué nostálgicos sentimientos los más rebeldes entre nuestros estudiantes esperan que surja el «verdadero» ímpetu revolucionario de aquellos grupos de la sociedad que les denuncian tanto más vehementemente cuanto más tienen que perder con algo que podría alterar el suave funcionamiento de la sociedad de consumo. Para lo mejor y para lo peor –y yo creo que existen razones tanto para tener miedo como para tener esperanza– la realmente nueva y potencialmente revolucionaria clase de la sociedad estará integrada por intelectuales, y su poder potencial, todavía no comprendido, es muy grande, quizá demasiado

22. «Notes on the Post-Industrial Society», *The Public Interest*, núm. 6, 1967.

grande para el bien de la Humanidad[23]. Pero todo esto son especulaciones.

Sea lo que fuere, en este contexto nos interesa principalmente la extraña resurrección de las filosofías vitalistas de Bergson y Nietzsche en su versión soreliana. Todos sabemos hasta qué punto esta antigua combinación de violencia, vida y creatividad figura en el rebelde estado mental de la actual generación. No hay duda de que el énfasis prestado al puro hecho de vivir, y por eso a hacer el amor como manifestación más gloriosa de la vida, es una respuesta a la posibilidad real de construcción de una máquina del Juicio Final que destruya toda vida en la Tierra. Pero no son nuevas las categorías en las que se incluyen a sí mismos los nuevos glorificadores de la vida. Ver la productividad de la sociedad en la imagen de la «creatividad» de la vida es por lo menos tan viejo como Marx, creer en la violencia como fuerza promotora de la vida es por lo menos tan viejo como Nietzsche y juzgar a la creatividad como el más elevado bien del hombre es por lo menos tan viejo como Bergson.

Y esta justificación biológica de la violencia, aparentemente tan nueva, está además íntimamente ligada con los elementos más perniciosos de nuestras más antiguas tradiciones de pensamiento político. Según el concepto tradicional de poder, igualado como vimos a la violencia, el poder es expansionis-

23. Véase apéndice XVI, pág. 137.

ta por naturaleza. Tiene «un impulso interno de crecimiento», es creativo porque «le es propio el instinto de crecer»[24]. De la misma manera que en el reino de la vida orgánica todo crece o decae, se supone que en el reino de los asuntos humanos, el poder puede sustentarse a sí mismo sólo a través de la expansión; de otra manera, se reduce y muere. «Lo que deja de crecer comienza a pudrirse», afirma un antiguo adagio ruso de la época de Catalina la Grande. Los reyes, se nos ha dicho, fueron muertos «no por obra de su tiranía ni por su debilidad». El pueblo erige patíbulos, no como castigo moral al despotismo sino como castigo *biológico* a la debilidad. (El subrayado es de la autora.) Las revoluciones, por eso, estaban dirigidas contra los poderes establecidos «sólo desde un punto de vista exterior». Su verdadero «efecto era dar al Poder un nuevo vigor y un nuevo equilibrio y derribar los obstáculos que habían obstruido durante largo tiempo su desarrollo»[25]. Cuando Fanon habla de la «locura creativa» presente en la acción violenta, sigue pensando en esta tradición[26].

Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológi-

24. Jouvenel, *op. cit.*, pp. 114 y 123, respectivamente.
25. *Ibídem*, pp. 187 y 188.
26. Fanon, *op. cit.*, p. 95.

cos. Según son hoy comprendidos estos términos, la vida y la supuesta creatividad de la vida son su denominador común, de tal forma que la violencia es justificada sobre la base de la creatividad. Las metáforas orgánicas de que está saturada toda nuestra presente discusión de estas materias, especialmente sobre los disturbios –la noción de una «sociedad enferma» de la que son síntoma los disturbios, como la fiebre es síntoma de enfermedad– sólo pueden finalmente promover la violencia. De esta forma, el debate entre quienes proponen medios violentos para restaurar «la ley y el orden» y quienes proponen reformas no violentas comienza a parecerse alarmantemente a una discusión entre dos médicos que debaten las ventajas de una operación quirúrgica frente al tratamiento del paciente por otros medios. Se supone que cuanto más enfermo esté el paciente, más probable será que la última palabra corresponda al cirujano. Además, mientras hablamos en términos no políticos, sino biológicos, los glorificadores de la violencia pueden recurrir al innegable hecho de que en el dominio de la Naturaleza la destrucción y la creación son sólo dos aspectos del proceso natural, de forma tal que la acción violenta colectiva puede aparecer tan natural en calidad de prerrequisito de la vida colectiva de la Humanidad como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal.

El peligro de dejarse llevar por la engañosa plausibilidad de las metáforas orgánicas es particular-

mente grande allí donde se trata del tema racial. El racismo, blanco o negro, está por definición preñado de violencia porque se opone a hechos orgánicos naturales –una piel blanca o una piel negra– que ninguna persuasión ni poder puede modificar; todo lo que uno puede hacer, cuando ya están las cartas echadas, es exterminar a sus portadores. El racismo, a diferencia de la raza, no es un hecho de la vida, sino una ideología, y las acciones a las que conduce no son acciones reflejas sino actos deliberados basados en teorías seudocientíficas. La violencia en la lucha interracial resulta siempre homicida pero no es «irracional»; es la consecuencia lógica y racional del racismo, término por el que yo no entiendo una serie de prejuicios más bien vagos de una u otra parte, sino un explícito sistema ideológico. Bajo la presión del poder, los prejuicios, diferenciados tanto de los intereses como de las ideologías, pueden ceder; como vimos que sucedió con el muy eficaz movimiento de los derechos civiles, que era enteramente no violento («Hacia 1964 [...] la mayoría de los americanos estaban convencidos de que la subordinación, y en menor grado la segregación, constituían un mal»[27]). Pero aunque los boicots, las sentadas y las manifestaciones tuvieron éxito en la eliminación de las leyes y reglamentos

27. Robert M. Folgelson, «Violence as Protest», en *Urban Riots: Violence and Social Change,* Proceedings of the Academy of Political Science, Universidad de Columbia, 1968.

discriminatorios del sur, fracasaron notoriamente y se tornaron contraproducentes cuando se enfrentaron con las condiciones sociales de los grandes núcleos urbanos: las firmes necesidades de los guetos negros por un lado, y por el otro los intereses dominantes de los grupos blancos de ingresos más bajos, respecto a vivienda y enseñanza. Todo lo que este modo de acción podía hacer, y desde luego hizo, fue denunciar estas condiciones, llevarlas a la calle, donde quedó expuesta peligrosamente la irreconciliabilidad básica de los intereses.

Pero incluso la violencia de hoy, los disturbios negros y la violencia potencial de la reacción blanca no son todavía manifestaciones de ideologías racistas y de su lógica homicida. (Los disturbios, se ha dicho recientemente, son «protestas articuladas contra agravios genuinos»[28]; además su «limitación y su selectividad o [...] su racionalidad figuran ciertamente entre [sus] rasgos más cruciales»[29]. Y lo mismo sucede con la reacción blanca, fenómeno que, contra todas las predicciones, no se ha caracterizado hasta ahora por su violencia. Es la reacción perfectamente racional de ciertos grupos de intereses que protestan furiosamente de que se les singularice para que sean ellos quienes paguen todo el precio de una política de integración mal concebi-

28. *Ibídem.*
29. *Ibídem.* Véase también el excelente artículo «Official Interpretation of Racial Riots» de Allan A. Silver en la misma colección.

da a cuyas consecuencias pueden fácilmente escapar sus autores[30]). El peligro mayor proviene de la otra dirección; como la violencia necesita siempre justificación, una escalada de la violencia en las calles puede dar lugar a una ideología verdaderamente racista que la justifique. El racismo, tan sonoramente evidente en el «Manifiesto» de James Forman, es probablemente más una reacción a los disturbios caóticos de los últimos años que su causa. Podría, desde luego, provocar una reacción blanca realmente violenta, cuyo mayor peligro consistiría en la transformación de los prejuicios blancos en una completa ideología racista, para la que «la ley y el orden» se convertirían en una pura fachada. En este caso todavía improbable el clima de opinión en el país podría deteriorarse hasta el punto de que una mayoría de ciudadanos deseara pagar el precio del terror invisible de un Estado policíaco a cambio de contar con la ley y el orden en las calles. Nada de esto es lo que ahora conocemos, un género de reacción policíaca, completamente brutal y muy visible.

El comportamiento y los argumentos en los conflictos de intereses no son notorios por su «racionalidad». Nada, desgraciadamente, ha sido tan constantemente refutado por la realidad como el credo del «ilustrado interés propio» en su versión literal igual que en su más compleja variante marxista. Alguna experiencia más un poco de reflexión nos en-

30. Véase apéndice XVII.

señan, por el contrario, que va contra la verdadera naturaleza del interés propio el ser ilustrado. Por tomar un ejemplo de la vida diaria, veamos el conflicto de intereses entre inquilino y casero: un interés ilustrado se concentraría en un edificio apto para vivienda humana; pero este interés es completamente diferente del (y en la mayor parte de los casos opuesto al) interés propio del casero en elevados beneficios y al del inquilino en un bajo alquiler. La respuesta corriente de un árbitro, aparentemente portavoz de la «ilustración», sería que, *a largo plazo* el interés del edificio es el *verdadero* interés del casero y del inquilino, pero esta respuesta no tiene en cuenta el factor tiempo, de importancia capital para todos los que intervienen en el asunto. Interés propio es interés en el yo, y el yo puede morir o mudarse o vender la casa. Por obra de su cambiante condición, es decir, en definitiva por la condición humana de la mortalidad, el yo en cuanto yo no puede calcular en términos de intereses a largo plazo, por ejemplo, el interés de un mundo que sobrevive a sus habitantes. El deterioro de un edificio es cuestión de años; un aumento del alquiler o un beneficio temporalmente bajo son cosas de hoy o de mañana. Y algo similar *mutatis mutandis* sucede desde luego en los conflictos laborales y de otro tipo. El interés propio, cuando se le pide someterse al «verdadero» interés –es decir, al interés del mundo como distinto del interés del yo– siempre replicará: Cerca está mi camisa pero más cerca está mi

piel. Esto puede que no sea muy razonable, pero es completamente realista; es la no muy noble pero adecuada respuesta a la discrepancia de tiempo entre las vidas particulares de los hombres y la totalmente diferente esperanza de vida del mundo público. Esperar que gente que no tiene la más ligera noción de lo que es la *res publica,* la cosa pública, se comporte no violentamente y argumente racionalmente, en cuestiones de interés, no es ni realista ni razonable.

La violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo. La violencia no promueve causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; pero puede servir para dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública. Como Conor Cruise O'Brien (en una discusión sobre la legitimidad de la violencia en el «Theatre of Ideas») señaló una vez, citando a William O'Brien, el agrario y agitador nacionalista irlandés: A veces, «la violencia es el único camino para lograr una audiencia a la moderación». Pedir lo imposible para obtener lo posible no es siempre contraproducente. Y desde luego, la violencia, contra lo que sus profetas tratan de decirnos, es más un arma de refor-

ma que de revolución. Francia no hubiera obtenido su ley más radical desde los tiempos de Napoleón para modificar su anticuado sistema de enseñanza si los estudiantes franceses no se hubieran lanzado a la revuelta; si no hubiera sido por los disturbios de la primavera, nadie en la Universidad de Columbia hubiera soñado en aceptar la introducción de reformas[31]; y es probablemente muy cierto que en Alemania occidental la existencia de «minorías disidentes ni siquiera hubiese sido advertida si no hubiera sido porque éstas se lanzaron a la provocación»[32]. Sin duda alguna, «la violencia renta», pero lo malo es que renta indiscriminadamente, tanto para clases sobre música «soul» y de swahili como

31. «En Columbia, hasta la revuelta del último año, por ejemplo, habían estado llenándose de polvo en el despacho del Presidente un informe sobre la vida estudiantil y otro sobre las viviendas del claustro de profesores», como Fred Hechinger señaló en *The New York Times,* «The Week in Review», del 4 de mayo de 1969.

32. Rudi Dutschke, citado en *Der Spiegel,* 10 de febrero de 1969, p. 27. Günter Grass, manifestándose en la misma forma tras el atentado contra Dutschke en la primavera de 1968, subraya también la relación entre reformas y violencia: «El movimiento juvenil de protesta ha revelado la fragilidad de nuestra democracia, insuficientemente afirmada. En esto ha tenido éxito, pero dista de saberse adónde le conducirá semejante éxito; o bien conseguirá que se realicen las tan demoradas reformas [...] o [...] la incertidumbre ahora expuesta proporcionará a falsos profetas mercados prometedores y una publicidad gratuita.» Véase «Violence Rehabilitated», en *Speak Out!,* Nueva York, 1969.

para reformas auténticas. Y como las tácticas de la violencia y del quebrantamiento sólo tienen sentido cuando se emplean para lograr objetivos a corto plazo, es más probable, como ha sido recientemente el caso en los Estados Unidos, que el poder establecido acepte demandas estúpidas y obviamente dañinas –como las de admitir estudiantes sin las calificaciones necesarias e instruirles en materias inexistentes– si tales «reformas» pueden efectuarse con relativa facilidad, que el que la violencia pueda ser efectiva con respecto al objetivo, relativamente a largo plazo, del cambio estructural[33]. Además, el peligro de la violencia, aunque se mueva conscientemente dentro de un marco no violento de objetivos a corto plazo, será siempre el de que los medios superen al fin. Si los fines no se obtienen rápidamente, el resultado no será sólo una derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político. La acción es irreversible y siem-

33. Otra cuestión que aquí no podemos discutir es la referente al grado hasta el que es capaz de reformarse a sí mismo todo el sistema universitario. Yo creo que no existe una respuesta general. Aunque la rebelión estudiantil es un fenómeno global, los mismos sistemas universitarios no son en absoluto uniformes y varían no sólo de país a país sino de institución a institución; todas las soluciones al problema deben proceder de, y corresponder a, condiciones estrictamente locales. De esta forma, en algunos países, la crisis universitaria puede incluso ensancharse hasta transformarse en una crisis gubernamental, como *Der Spiegel* (23 de junio de 1969) juzgó posible al referirse a la situación alemana.

pre resulta improbable en caso de derrota un retorno al *status quo.* La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento.

Finalmente –volviendo a la primitiva denuncia del sistema como tal, formulada por Sorel y Pareto– cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia. En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones de poder. La burocracia es la forma de Gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano. La característica crucial de las rebeliones estudiantiles del mundo entero ha sido el haberse dirigido en todas partes contra la burocracia dominante. Esto explica lo que a primera vista parece tan inquietante: que las rebeliones del este exijan precisamente aquellas libertades de expresión y pensamiento que los jóvenes rebeldes del oeste afirman despreciar por irrelevantes. Al nivel de las ideologías, todo es confuso; lo es mucho menos si partimos del hecho obvio de que las maquinarias de los grandes partidos han logrado en todas partes imponerse a la voz de los ciudadanos, incluso en aquellos países donde siguen intactas la libertad de expresión y la de asociación. Los disidentes y los resistentes

del este exigen libertad de expresión y de pensamiento como condiciones preliminares de la acción política; los rebeldes del oeste viven bajo condiciones en las que estos preliminares ya no abren canales para la acción, para el ejercicio significativo de la libertad. Lo que les importa es, desde luego, la *Praxisentzug*, la suspensión de la acción, como Jens Litten, un estudiante alemán, la ha denominado correctamente[34]. La transformación del Gobierno en Administración, o de las Repúblicas en burocracias y la desastrosa reducción del dominio público que la ha acompañado, tiene una larga y complicada Historia a través de la Edad Moderna; y este proceso ha sido considerablemente acelerado durante los últimos cien años merced al desarrollo de las burocracias de los partidos. (Hace setenta años Pareto reconoció que la «libertad... por lo cual yo entiendo el poder de actuar, se reduce cada día, salvo para los delincuentes, en los llamados países libres y democráticos»[35].) Lo que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción; le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar objetivos y empresas en los que jamás habría pensado, y aun menos deseado, si no hubiese obtenido este don para embarcarse en algo nuevo. Filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad. Como todos llegamos al

34. Véase apéndice XVIII.
35. Pareto, citado por Finer, *op. cit.*

mundo por virtud del nacimiento, en cuanto recién llegados y principiantes somos capaces de comenzar algo nuevo; sin el hecho del nacimiento, ni siquiera sabríamos qué es la novedad, toda «acción» sería bien mero comportamiento, bien preservación. *Ninguna otra facultad excepto la del lenguaje*, ni la razón ni la conciencia, nos distingue tan radicalmente de todas las demás especies animales. Actuar y comenzar no son lo mismo pero están íntimamente relacionados.

Ninguna de las propiedades de la creatividad es expresada adecuadamente por metáforas extraídas del proceso de la vida. Engendrar y parir no son más creativos de lo que aniquilante es el morir; son sólo fases diferentes del mismo y periódico ciclo al que están sujetos todos los seres vivos como si se hallaran en trance. Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. Y creo que puede demostrarse que ninguna *otra capacidad humana ha sufrido hasta tal punto* a consecuencia del progreso de la Edad Moderna porque progreso, tal como hemos llegado a concebirlo, significa crecimiento, el implacable progreso de más y más, de más grande y más grande. Cuanto más grande se torna un país en términos de población, de objetos y de posesiones, mayor será su ne-

cesidad de administración y con ésta mayor el anónimo poder de los administradores. Pavel Kohout, un autor checo, escribiendo en el apogeo del experimento de la libertad en Checoslovaquia, definió a un «ciudadano libre» como un «Ciudadano Co-Dominante». Aludía nada más ni nada menos que a la «democracia participativa» de la que tanto hemos oído hablar en Occidente durante los últimos años. Kohout añadió que el mundo de hoy sigue necesitando grandemente de lo que puede ser «un nuevo ejemplo» si «los próximos mil años no van a convertirse en una era de monos supercivilizados»; o, peor aún, del «hombre convertido en pollo o rata», dominado por una «élite» cuyo poder se derive «de los sabios consejos [...] de auxiliares intelectuales» quienes creen que los hombres de los «tanques de pensamiento» son pensadores y que las computadoras pueden pensar; «los consejos pueden resultar ser increíblemente insidiosos y, en vez de perseguir objetivos humanos, pueden perseguir problemas completamente abstractos que han sido transformados de manera imprevista en el cerebro artificial»[36].

Este nuevo ejemplo difícilmente será impuesto por la práctica de la violencia, aunque estoy inclinada a pensar que parte considerable de la actual

36. Véase *Briefe uber die Grenze*, de Gunter Grass y Pavel Kohout, Hamburgo, 1968, pp. 88 y 90, respectivamente; y Andrei D. Sajarov, *op. cit.*

glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. Es sencillamente cierto que los disturbios de los guetos y los disturbios de las universidades logran que «los hombres sientan que están actuando unidos en una forma que rara vez les resulta posible»[37]. No sabemos si estos acontecimientos son los comienzos de algo nuevo –el «nuevo ejemplo»– o los estertores de una facultad que la Humanidad esté a punto de perder. Tal como las cosas se encuentran ahora, cuando vemos cómo las superpotencias encallan bajo el monstruoso peso de su propia grandeza, parece que habrá una posibilidad de realización del «nuevo ejemplo», aunque sea en un pequeño país o en sectores reducidos y bien definidos de las sociedades de masas de las grandes potencias.

Los procesos de desintegración que se han hecho tan manifiestos en los últimos años –el deterioro de los servicios públicos: escuelas, policía, distribución de la correspondencia, recogida de basuras, transportes, etc.; el índice de mortalidad en las carreteras y los problemas de tráfico en las ciudades; la polución del aire y del agua– son resultados automáticos de las necesidades de las sociedades de masas que se han tornado tan indominables. Son acompañados y a menudo acelerados por el simultáneo declive de

37. Herbert J. Gans, «The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict», en *Urban Riots, op. cit.*

los diversos sistemas de partidos, todos de más o menos reciente origen y concebidos para servir las necesidades políticas de las masas de población –en Occidente para hacer posible el Gobierno representativo cuando ya no lo sería a través de la democracia directa porque «no hay sitio para todos en la habitación» (John Selden) y en el Este para hacer más efectivo el dominio absoluto sobre vastos territorios–. La grandeza se ve afligida por la vulnerabilidad y las grietas en la estructura del poder se ensanchan en todas partes menos en los pequeños países. Y aunque nadie puede señalar con seguridad cuándo y dónde se llegará al punto de ruptura, podemos observar, casi medir, cómo son insidiosamente destruidas la fuerza y la flexibilidad de nuestras instituciones como si se fueran vaciando gota a gota.

Además, existe la reciente aparición de una curiosa nueva forma de nacionalismo, usualmente concebida como inclinación hacia la Derecha, pero que, más probablemente, constituye un indicio de un resentimiento creciente y mundial contra la «grandeza» como tal. Mientras que antiguamente los sentimientos nacionales tendían a unir a los diferentes grupos étnicos, concentrando sus sentimientos políticos en la nación como conjunto, ahora vemos cómo un nacionalismo étnico comienza a amenazar con disolver las más antiguas y mejor establecidas Naciones-Estados. Los escoceses y los galeses, los bretones y los provenzales, grupos étnicos cuya afortunada asimilación fue prerrequisito para

la aparición de la Nación-Estado y que había parecido completamente afirmada, se inclinan hacia el separatismo en rebeldía contra los Gobiernos centralizados de Londres y de París. Y justo cuando la centralización, bajo el impacto de la grandeza, resultaba ser contraproducente en sus propios términos, este país, fundado, según el principio federal, en la división de poderes y poderoso mientras que esta división fue respetada, se ha lanzado de cabeza, con el aplauso unánime de todas las fuerzas «progresistas», a un experimento, nuevo para América, de administración centralizada: preponderancia del Gobierno federal sobre los poderes de los Estados y erosión del poder del Congreso por parte del poder del Ejecutivo[38]. Es como si la más próspera colonia europea deseara compartir el destino de las madres patrias en su decadencia, repitiendo apresuradamente los mismos errores que los autores de la Constitución trataron de corregir y eliminar.

Cualesquiera que puedan ser las ventajas y desventajas administrativas de la centralización, su resultado político es siempre el mismo: la monopolización del poder provoca la desecación o el filtrado de todas las auténticas fuentes de poder en el país. En los Estados Unidos, basados en una gran pluralidad de poderes y en sus frenos y equilibrios mutuos, nos enfrentamos no sólo con la desintegración de las estructuras del

38. Véase el importante artículo de Henry Steele Commager, al que se alude en la nota 24 de la segunda sección del presente texto.

poder, sino con el hecho de que el poder, aparentemente todavía intacto y libre de manifestarse por sí mismo, pierde su garra y se torna ineficaz. Hablar de la importancia del poder ya no es una ingeniosa paradoja. La cruzada del senador Eugene McCarthy en 1968 «para probar el sistema» sacó a la luz un resentimiento popular contra las aventuras imperialistas, proporcionó un nexo de unión entre la oposición del Senado y la de la calle, impuso, al menos temporalmente, un cambio espectacular en la política y demostró cuán rápidamente podía ser desalienada la mayoría de los jóvenes rebeldes, saltando a la primera oportunidad, no para abolir el sistema, sino para hacerlo funcionar de nuevo. Pero todo este poder pudo ser aplastado por la burocracia del Partido, que, contra todas las tradiciones, prefirió perder la elección presidencial con un candidato impopular que resultaba ser un *apparatchik*. (Algo similar sucedió cuando Rockefeller perdió la candidatura ante Nixon durante la Convención republicana.)

Hay otros ejemplos que demuestran la curiosa contradicción inherente a la impotencia del poder. Por obra de la enorme eficacia del trabajo científico en equipo, que es quizá la más sobresaliente contribución americana a la ciencia moderna, podemos controlar los más complicados procesos con una precisión tal que los viajes a la Luna son menos peligrosos que las habituales excursiones de fin de semana; pero la supuesta «mayor potencia de la Tierra» es incapaz de acabar una guerra, claramente desastrosa

para todos los que en ella intervienen, en uno de los más pequeños países del globo. Es como si estuviéramos dominados por un hechizo de cuento de hadas que nos permitiera hacer lo «imposible» a condición de perder la capacidad de hacer lo posible, lograr hazañas fantásticas y extraordinarias con tal de no ser ya capaces de atender debidamente a nuestras necesidades cotidianas. Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-*queremos*-y-nosotros-podemos, a diferencia del simple nosotros-podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente. Los progresos logrados por la ciencia nada tienen que ver con el Yo-quiero; seguirán sus propias leyes inexorables, obligándonos a hacer lo que podemos, prescindiendo de las consecuencias. ¿Se han separado el Yo-quiero y el Yo-puedo? ¿Tenía Valéry razón cuando dijo hace cincuenta años: *On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes?* [«¿Puede decirse que todo lo que sabemos, es decir, todo lo que podemos, ha acabado por enfrentarse con lo que somos?»]

Una vez más, ignoramos a dónde nos conducirán estas evoluciones, pero sabemos, o deberíamos saber, que cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque sólo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el Gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia.

Apéndices

Apéndice I (nota 16, pág. 23)

El profesor B. C. Parekh, de la Universidad de Hull, Inglaterra, me llamó amablemente la atención sobre el siguiente párrafo en la sección sobre Feuerbach de *La Ideología Alemana* (1846) de Marx y Engels, de la que Engels escribió más tarde: «La parte concluida [...] sólo demuestra cuán incompleto era en la época nuestro conocimiento de la Historia de la Economía.» «Tanto para la producción en una escala masiva de esta conciencia comunista, como para el éxito de la misma causa, es necesaria la transformación del hombre [des Menschen] en una escala de masas, una transformación que sólo puede operarse en un movimiento práctico, en una *revolución.* Esta revolución es necesaria por ello, no sólo porque la clase dominante no puede ser derribada de otra manera, sino también porque el *derrocamiento* de una clase en una revolución sólo puede tener éxito desprendiéndose de todo el estiércol de los siglos y acoplándose para formar una nueva sociedad» (cita de la edición de R. Pascal, Nueva York, 1960, pp. xv y 69). Inclu-

so en estas manifestaciones premarxistas, como en realidad eran, Marx habla de «la transformación del hombre en una escala masiva» y de una «producción en masa de conciencia», no de la liberación de un individuo a través de un aislado acto de violencia. (Para el texto alemán, véase Marx/ Engels, *Gesamtausgabe,* 1932, I. Abteilung, vol. 5, pp. 59 y ss.)

Apéndice II (nota 17, pág. 23)

El inconsciente deslizamiento de la Nueva Izquierda, del marxismo, ha sido debidamente advertido. Véanse especialmente los recientes comentarios sobre el movimiento estudiantil formulados por Leonard Schapiro en *New York Review of Books* (5 de diciembre de 1968) y por Raymond Aron en *La Révolution Introuvable,* París, 1968 [trad. cast.: *La revolución estudiantil,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970]. Ambos consideran que el nuevo énfasis sobre la violencia constituye un tipo de orientación, bien hacia el socialismo utópico premarxista (Aron), bien al anarquismo ruso de Nechaev y Bakunin (Schapiro) que «tenían mucho que decir acerca de la importancia de la violencia como factor de unidad, como fuerza de ligazón en una sociedad o grupo, un siglo antes de que emergieran las mismas ideas en las obras de Jean Paul Sartre y de Frantz Fanon». Aron se manifiesta de la misma manera: *Les chantres de la révolution de mai croient dépasser le marxisme... ils oublient un siècle d'histoire* (p. 14). Para un no marxista, semejante salto atrás difícilmente constituiría un argumento: pero para Sartre quien, por ejemplo, escribe: *Un prétendu «dépassement» du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser* («Question de Méthode», en *Critique de la raison dialectique,* París, 1960, p. 17) debe

constituir una formidable objeción. (Vale la pena subrayar el hecho de que Sartre y Aron, encarnizados adversarios políticos, coincidan completamente en este punto. Muestra hasta qué grado el concepto hegeliano de la Historia domina tanto el pensamiento de marxistas como de no marxistas.)

El mismo Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica* proporciona un tipo de explicación hegeliana a su adhesión a la violencia. Su punto de partida es el de que «la necesidad y la escasez determinaron la base maniqueísta de acción y moral» en la Historia presente, «cuya verdad está basada en la escasez [y] debe manifestarse a sí misma en una reciprocidad antagónica entre las clases». La agresión es la consecuencia de la necesidad en un mundo donde «no hay bastante para todos». En tales circunstancias la violencia ya no es un fenómeno marginal. «La violencia y la contraviolencia son quizá contingencias, pero son necesidades contingentes y la consecuencia imperativa de cualquier intento de destruir esta inhumanidad es que, al destruir en el adversario la inhumanidad del contrahombre, yo puedo destruir en él sólo la humanidad del hombre, y realizar en mí su inhumanidad. Si yo mato, torturo, esclavizo... mi objeto es suprimir su libertad –es una fuerza ajena, *de trop*–.» Su modelo para una condición en la que «cada uno es demasiado. Cada uno es *redondant* para el otro» es una cola de autobús, cada uno de cuyos miembros, evidentemente «no se fija en los demás excepto como número de una serie cuantitativa». Y concluye: «Recíprocamente rehúsan cualquier relación entre cada uno de sus mundos interiores.» De aquí se deduce que la praxis «es la negación de alteridad, que es ella misma una negación», conclusión muy grata dado que la negación de una negación es una afirmación.

El fallo del argumento me parece obvio. Existe toda la diferencia del mundo entre «no fijarse» y «rehusar», entre «rehusar cualquier relación» con alguien y «negar» su di-

versidad; y para una persona cuerda hay una distancia considerable que recorrer desde esta «negación» teórica a la muerte, la tortura y la esclavización.

La mayoría de las citas anteriores pertenecen a la obra de R. D. Laing y D. G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, Londres, 1964, Tercera Parte [trad. cast.: *Razón y violencia: una década de pensamiento sartreano*, Paidós, Barcelona, 1984]. Me parece legítimo porque Sartre en el prólogo dice: *J'ai lu attentivement l'ouvrage que vous avez bien voulu me confier et j'ai eu le grand plaisir d'y trouver un exposé tres clair et tres fidèle de ma pensée.*

Apéndice III (nota 20, pág. 25)

Constituyen, desde luego, un grupo muy mezclado. Los estudiantes radicales se reúnen fácilmente con individuos que han abandonado sus estudios, con *hippies*, drogadictos y psicópatas. La situación se complica aún más merced a la insensibilidad de los poderes establecidos ante las distinciones, a menudo sutiles, entre delito e irregularidad, distinciones que son de gran importancia. Las sentadas y las ocupaciones de edificios no son lo mismo que los incendios provocados y la revuelta armada y la diferencia no es simplemente de grado. (Contra la opinión de un miembro del Consejo de Síndicos de Harvard, la ocupación por los estudiantes de un edificio de una Universidad no es lo mismo que la invasión por el populacho de una sucursal del First National City Bank, por la simple razón de que los estudiantes penetran en una propiedad cuyo uso les pertenece tanto como al claustro de profesores y a la Administración de la Universidad.) Aún más alarmante es la inclinación del Claustro y de la Administración a tratar a los drogadictos y a los elementos delictivos con mayor tolerancia que a los auténticos rebeldes.

Helmut Schelsky, el investigador social alemán, describió en fecha tan temprana como 1961 (en *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Colonia y Opladen, 1961) la posibilidad de un «nihilismo metafísico», por lo que él entendía la radical negación social y espiritual «de todo el proceso de reproducción científico-técnica del hombre», esto es, el decir no al «creciente mundo de una civilización científica». Llamar «nihilista» a esta actitud presupone una aceptación del mundo moderno como único posible. El desafío de los jóvenes rebeldes se refiere precisamente a este punto. Tiene, por lo demás, mucho sentido el invertir los términos y declarar, como Sheldon, Wolin y John Schaar hicieron, en *op. cit.*: «El mayor peligro en la actualidad es que lo establecido y lo respetable [...] parecen preparados a secundar la negación más profundamente nihilista que parece posible, o sea, la negación del futuro a través de la negación de sus propios hijos, los portadores del futuro.»

Nathan Glazer, en un artículo, «Student Power at Berkeley», en el número especial *The Universities*, de *The Public Interest*, otoño de 1968, escribe: «Los estudiantes radicales me recuerdan más a los ludditas destrozadores de máquinas que a los sindicalistas socialistas que lograron la ciudadanía y el poder para los trabajadores», y de esta impresión deduce que Zbigniew (en un artículo sobre Columbia publicado en *The New Republic*, 1 de junio de 1968) pudo haber tenido razón en su diagnóstico: «Muy frecuente, las revoluciones son los últimos espasmos del pasado, y por eso no son realmente revoluciones sino contrarrevoluciones, que actúan en nombre de las revoluciones.» ¿No resulta muy curiosa esta inclinación a marchar hacia adelante a cualquier precio, en dos autores generalmente considerados como conservadores? ¿Y no es aún más curioso que Glazer se mostrara ignorante de las diferencias decisivas entre la maquinaria inglesa de comienzos del siglo XIX y la téc-

nica desarrollada a mediados del siglo XX, que ha resultado ser destructiva aun cuando parecía la más beneficiosa: el descubrimiento de la energía nuclear, la automación, la Medicina, cuyos poderes curativos han conducido a la superpoblación, que a su vez conducirá casi con certeza al hambre masiva, la polución de la atmósfera, etc.?

Apéndice IV (nota 23, pág. 27)

Buscar precedentes y analogías donde no existen, evitar la información y la reflexión sobre lo que se está haciendo y diciendo en términos de los mismos acontecimientos, bajo el pretexto de que debemos aprender las lecciones del pasado, especialmente las de la época comprendida entre las dos guerras mundiales, se ha tornado característica común a muchas grandes discusiones actuales. El espléndido y documentado informe de Stephen Spender, citado más arriba, referente al movimiento estudiantil, se halla enteramente libre de esta forma de escapismo. Es uno de los pocos hombres de su generación que vive completamente el presente y que recuerda lo suficiente su propia juventud como para ser consciente de las diferencias en modo, estilo, pensamiento y acción. («Los estudiantes de hoy son enteramente diferentes de los de Oxbridge, Harvard, Princeton o Heidelberg de hace cuarenta años», p. 165.) Pero la actitud de Spender es compartida por quienes, sea cual fuere su generación, se hallan verdaderamente preocupados por el futuro del mundo y del hombre, a diferencia de los que prefieren jugar con todo eso. (Wolin y Schaar, *op. cit.*, hablan de «el revivir de un sentido de destino compartido» como puente entre las generaciones, «de nuestros comunes temores a que las armas científicas puedan destruir toda vida, a que la tecnología desfigure crecientemente a los hombres

que viven en la ciudad como ya ha envilecido la tierra y oscurecido el cielo»; a «que el "proceso" de la industria destruya la posibilidad de todo trabajo interesante; y a que las "comunicaciones" borren los últimos rastros de las culturas diferenciadas que han sido herencia de todas las sociedades, menos de las más ignorantes».) Parece natural que esta posición debería ser más corriente entre físicos y biólogos que entre los consagrados a las ciencias sociales, aunque los estudiantes de las especialidades primero señaladas tardaron más en unirse a la rebelión que sus compañeros de Humanidades. Así, Adolf Portmann, el famoso biólogo suizo, considera que el foso entre generaciones guarda escasa relación con un conflicto entre lo Joven y lo Viejo; coincide con el desarrollo de la ciencia nuclear; «el mundo resultante es enteramente nuevo [...] [Esto] no puede compararse ni siquiera con la más poderosa revolución del pasado» (en un folleto titulado «Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung», Zürich, 1969). Y George Wald de Harvard, galardonado con el Premio Nobel, en su famoso discurso del 4 de marzo de 1969 en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, declaró acertadamente que tales maestros comprenden «las razones del desasosiego [de sus estudiantes] aun mejor que ellos» y, aún más, que «lo comparten», *op. cit.*

Apéndice V (nota 25, pág. 28)

La actual politización de las universidades, acertadamente denunciada, es atribuida habitualmente a los estudiantes rebeldes, a quienes se acusa de atacar a las universidades porque éstas constituyen el eslabón más débil en la cadena del poder establecido. Es perfectamente cierto que las universidades no podrían sobrevivir si desaparecieran el «distanciamiento intelectual y la desinteresada búsqueda de la

verdad»; y que, lo que resulta aún peor, es improbable que una sociedad civilizada de cualquier clase pueda sobrevivir a la desaparición de estas curiosas instituciones cuya principal función social y política descansa precisamente en su imparcialidad y en su independencia de la presión social y del poder político. El poder y la verdad, ambos perfectamente legítimos por sus propios derechos, son esencialmente fenómenos distintos y su prosecución determina estilos de vida existencialmente diferentes: Zbigniew Brzezinski, en «America in the Technotronic Age» (*Encounter*, enero de 1968) advierte este peligro pero, o se resigna o no se muestra al menos indebidamente alarmado por la perspectiva. La «Tecnotrónica», cree, nos conducirá a una nueva «supercultura» bajo la guía de los nuevos «intelectuales orientados a la organización e inclinados a la aplicación» (véase especialmente el reciente análisis crítico de Noam Chomsky, «Objectivity and Liberal Scholarship», en *op. cit.*). Pues bien, es mucho más probable que esta nueva raza de intelectuales, anteriormente denominados tecnócratas, nos conduzca a una época de tiranía y de profunda esterilidad.

Sea como fuere, lo cierto es que la politización de las universidades por el movimiento estudiantil fue precedida por la politización de las universidades por los poderes establecidos. Los hechos son sobradamente conocidos como para que sea necesario subrayarlos, pero bueno es recordar que no se trata simplemente de una cuestión de investigación bélica. Henry Steele Commager denunció recientemente a «la Universidad como Agencia de empleos» (*The New Republic*, 24 de febrero de 1968). Desde luego «por mucha imaginación que se derroche no puede decirse que la Dow Chemical Company, los Marines o la CIA sean empresas docentes» o instituciones cuya finalidad sea la búsqueda de la verdad. El alcalde John Lindsay suscitó la cuestión del derecho de la Universidad a «denominarse a sí

misma una institución especial, divorciada de pretensiones mundanas, mientras que interviene en especulaciones inmobiliarias y ayuda a planear y evacuar proyectos para los militares en Vietnam» *(The New York Times,* «The Week in Review», 4 de mayo de 1969). Pretender que la Universidad es el «cerebro de la sociedad» o de la estructura de poder es un disparate peligroso y arrogante; aunque sólo fuera por el hecho de que la sociedad no es un «cuerpo», y menos aún, un cuerpo sin cerebro.

Para evitar equívocos: Estoy de acuerdo con Stephen Spender en que sería una locura que los estudiantes destrozaran las universidades (aunque son los únicos que podrían hacerlo efectivamente, por la simple razón de que cuentan en su favor con el número, y por eso con el verdadero poder) porque el *campus* constituye no sólo su base real sino la única posible. «Sin la Universidad, no habría estudiantes» (p. 22). Pero las universidades seguirán siendo una base para los estudiantes sólo mientras proporcionen el único lugar en la sociedad donde el poder no tenga la última palabra, pese a todas las perversiones e hipocresías en contra. En la actual situación existe el peligro de que o bien los estudiantes, o bien, como en Berkeley, el poder que sea, enloquezcan; si esto sucediera, los jóvenes rebeldes habrían hilado una fibra más en lo que se ha denominado certeramente «la trama del desastre» (Profesor Richard A. Falk, de Princeton).

Apéndice VI (nota 30, pág. 31)

Fred M. Hechinger, en un artículo, «Campus Crisis», publicado en *The New York Times,* «The Week in Review» (4 de mayo de 1969), escribe: «Como las exigencias de los estudiantes negros están habitualmente justificadas [...] la reacción es generalmente favorable. Hecho característico de la

actitud presente en estas cuestiones es el de que el «Manifiesto a las Iglesias Cristianas Blancas, a las Sinagogas Judías y a todas las demás Instituciones Racistas de los Estados Unidos», aunque hubiese sido leído y distribuido públicamente, y fuera por eso ciertamente, «noticia apta para ser publicada»*, no fuese publicado hasta que la *New York Review* of *Books* (10 de julio de 1969) lo implicó sin la Introducción. Su contenido, en realidad, es una fantasía semianalfabeta y no puede ser tomado en serio. Pero es algo más que una broma y para nadie resulta un secreto que la comunidad negra incurre ahora caprichosamente en semejantes fantasías. Es comprensible que las autoridades se aterraran. Lo que no puede comprenderse ni perdonarse es su falta de imaginación. ¿Acaso no resulta evidente que si Mr. Forman y sus seguidores no encuentran oposición en la comunidad general y aunque reciban un poco de dinero apaciguador, se verán forzados a tratar de ejecutar un programa en el que quizá ni siquiera ellos creen?

Apéndice VII (nota 31, pág. 31)

En una carta a *The New York Times* (fechada el 9 de abril de 1969), Lynd menciona sólo «acciones quebrantadoras no violentas, tales como huelgas y sentadas», ignorando para sus fines los tumultuosos disturbios violentos de la clase trabajadora durante la década de los años veinte, y suscita la cuestión de por qué estas tácticas «aceptadas por una generación en las relaciones trabajo-capital [...] son rechazadas

* «News that's fit to print», alusión al lema de *The New York Times*, contra el que evidentemente dirige la autora su acusación en primer término: «Al the news that's fit to print» ('Todas las noticias aptas para ser publicadas'.) *(N. del T.)*

cuando se practican en el campus [...] Cuando un dirigente sindical es expulsado del taller de una fábrica, sus compañeros abandonarán el trabajo hasta que el agravio sea satisfecho». Parece como si Lynd hubiera aceptado una imagen de la Universidad, desgraciadamente no infrecuente entre síndicos y administradores, según la cual el campus es propiedad del consejo de síndicos, que, para gobernar su propiedad, contrata a una administración, la que a su vez contrata al claustro de profesores para atender a sus clientes, los estudiantes. No hay realidad que corresponda a esta «imagen». Por agudos que puedan llegar a ser los conflictos en el mundo académico, nunca se tratará de choque de intereses ni de guerra de clases.

Apéndice VIII (nota 32, pág. 31)

Bayard Rustin, líder negro de los derechos civiles, ha dicho todo lo que se necesita decir sobre la materia: Los funcionarios universitarios deberían «dejar de capitular ante las estúpidas demandas de los estudiantes negros»; es un error que el «sentimiento de culpabilidad y el masoquismo de un grupo permitan a otro segmento de la sociedad poseer armas en nombre de la justicia»; los estudiantes negros están «sufriendo el shock de la integración» y buscando «una salida fácil a sus problemas»; lo que los estudiantes negros necesitan es una «preparación reparadora» para que «puedan conocer las Matemáticas y escribir correctamente», no «clases de música "soul"» (cita del *Daily News*, del 28 de abril de 1969). ¡Qué reflexión supone sobre el estado moral e intelectual de la sociedad que se requiera tanto valor para hablar con sentido común sobre estas cuestiones! Aún más aterradora es la perspectiva completamente probable de que, dentro de cinco o diez años, esa «educación» en swahi-

li (una clase de jerga del siglo XIX, hablada por los traficantes árabes en marfil y en esclavos, híbrida mezcla de un dialecto bantú con un enorme vocabulario de términos tomados del árabe; véase la *Encyclopaedia Britannica,* 1961), en literatura africana y en otros temas inexistentes, será interpretada como otra trampa del hombre blanco para impedir que los negros adquieran una adecuada educación.

Apéndice IX (nota 36, pág. 34)

El «Manifiesto» de James Forman (adoptado por la Conferencia Nacional de Desarrollo Económico Negro), al que me he referido antes, y que presentó a las Iglesias y Sinagogas «sólo como el comienzo de la reparación que nos es debida a quienes hemos sido explotados y degradados, embrutecidos, asesinados y perseguidos», aparece como un ejemplo clásico de tales fútiles sueños. Según éste, «se deduce de las leyes de la revolución que serán los más oprimidos quienes harán la revolución» cuyo objetivo último es que «debemos asumir la jefatura y el control total [...] de todo lo que existe dentro de los Estados Unidos. Ya ha pasado la época en que éramos los segundos en el mando y en la que el chico blanco figuraba a la cabeza». Para lograr esta inversión será preciso «utilizar cualesquiera métodos que sean necesarios, incluyendo el empleo de la fuerza y el poder de las armas para derribar al colonizador». Y mientras que él, en nombre de la comunidad (que, desde luego, en manera alguna, le secunda), «declara la guerra», se niega a «compartir el poder con los blancos» y exige que «los blancos de este país [...] consientan en aceptar la jefatura negra», al mismo tiempo apela «a todos los cristianos y judíos para que practiquen la paciencia, la tolerancia, la comprensión y la no violencia» durante el periodo que pueda ser necesario

–«no importa que pueda tratarse de mil años»– para conquistar el poder.

Apéndice X (nota 40, pág. 38)

Jürgen Habermas, uno de los más profundos e inteligentes estudiosos de las ciencias sociales en Alemania, es un buen ejemplo de las dificultades que estos marxistas o ex-marxistas encuentran al separarse de cualquier parte de la obra del maestro. En su reciente *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Francfort, 1968) señala varias veces que «ciertas categorías claves de la teoría de Marx, principalmente, la lucha y la ideología de clases, ya no pueden ser aplicadas sin esfuerzo *[umstandlos]*». Una comparación con el ensayo de Andrei D. Sajarov muestra cuán mucho más fácil resulta desprenderse de teorías y eslóganes desgastados a aquellos que examinan el «capitalismo» desde la perspectiva de los desastrosos experimentos del este.

Apéndice XI (nota 12, pág. 56)

Las sanciones de las leyes, que, sin embargo, no constituyen su esencia, están dirigidas contra los ciudadanos que, sin retirarles su apoyo, desean lograr una excepción en su propio favor; el ladrón sigue esperando que el Gobierno protegerá su recientemente adquirida propiedad. Se ha advertido que en los primeros sistemas legales no existían sanciones de ningún género. (Véase Jouvenel, *op. cit.*, p. 276.) El castigo para quien violaba la ley era la expulsión o proscripción; al violar la ley, el delincuente se había colocado él mismo fuera de la comunidad constituida por ésta.

Passerin d'Entrèves (*op. cit.*, pp. 128 y ss.), tomando en cuenta «la complejidad de la ley, incluso la de la ley del Es-

tado», ha señalado que «hay desde luego leyes que son "directivas" más que "imperativas", que son "aceptadas" más que "impuestas" y cuyas "sanciones" no consisten necesariamente en el posible uso de la fuerza por parte del "soberano"». Ha comparado tales leyes con «las reglas de un juego, o las de mi club, o las de la Iglesia». Las acato «porque para mí, a diferencia de otros conciudadanos míos, estas reglas son "válidas"».

Creo que la comparación de Passerin d'Entrèves de la ley con las «reglas válidas del juego» puede ser llevada más lejos. Porque la clave de estas reglas no es que yo me someta a ellas voluntariamente o reconozca teóricamente su validez, *sino que, en la práctica, yo no puedo participar en el* juego a menos que las acate; mi motivo para la aceptación es mi deseo de jugar y como los hombres existen sólo en pluralidad, mi deseo de jugar es idéntico a mi deseo de vivir. Cada hombre nace en una comunidad con leyes preexistentes que «obedece» en primer lugar porque no hay para él otra forma de participar en el gran juego del mundo. Yo puedo desear cambiar las reglas del juego, como desea el revolucionario o lograr una excepción para mí, como hace el delincuente; pero negarlas en principio no significa mera «desobediencia» sino la negativa a entrar en la comunidad humana. El dilema corriente –o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia– es una quimera. Todas las leyes son «"directivas" más que "imperativas"». Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda.*

Apéndice XII (nota 22, pág. 69)

Existe alguna controversia sobre el objetivo de la visita de De Gaulle. La evidencia de los acontecimientos mismos parece señalar que el precio que hubo de pagar por el apoyo del Ejército fue la rehabilitación pública de sus enemigos: amnistía de Salan, regreso de Bidault, y también el del coronel Lacheroy, a veces llamado «el torturador de Argelia». No parece saberse mucho acerca de las negociaciones. Se siente la tentación de pensar que la reciente rehabilitación de Pétain, otra vez glorificado como el «vencedor de Verdún» y, lo que es más importante, la increíble y ruidosamente falsa declaración de De Gaulle inmediatamente después de su retorno, culpando al Partido Comunista de lo que los franceses llaman ahora *les événements*, fueron parte del trato. Dios sabe que el único reproche que el Gobierno podría haber formulado al Partido comunista y a los Sindicatos sería el de que les faltó poder para impedir *les événements.*

Apéndice XIII (nota 25, pág. 75)

Sería interesante saber si, y hasta qué grado, la creciente proporción de delitos no resueltos se equipara no sólo con el bien conocido y espectacular crecimiento de delitos perpetrados, sino también con un definido aumento de la brutalidad de la policía. Un informe recientemente publicado, *Uniform Crime Report for the United States*, de J. Edgar Hoover (Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967) no indica cuántos delitos quedan ahora resueltos –a diferencia de los señalados como «cancelado por detención»– pero menciona en el sumario que la resolución por la policía de delitos graves descendió duran-

te 1967 en un 8 % ¡Sólo un 21,7 (o 21,9) % de todos los delitos son «cancelados por detención», y de éstos sólo el 75 % llegan a los tribunales, en donde sólo un 60 % de los acusados fueron hallados culpables! Por eso, las probabilidades a favor del delincuente parecen tan elevadas que resulta solamente natural el constante aumento de los delitos. Cualesquiera que sean las causas de la reducción espectacular de la eficiencia policíaca, parece evidente el declive del poder de la policía, y con éste, la posibilidad de que aumente su brutalidad. Los estudiantes y los otros manifestantes son fáciles objetivos para una policía que casi ha perdido la costumbre de capturar a un delincuente.

Resulta difícil una comparación con la situación de otros países por la diferencia de los métodos estadísticos empleados. Sin embargo, aunque el crecimiento del número de delitos no resueltos resulta ser un problema muy generalizado, parece que en ningún lugar ha alcanzado proporciones tan alarmantes como en América. En París, por ejemplo, la proporción de delitos resueltos descendió de un 62 % en 1967, a un 56 % en 1968; en Alemania, de un 73,4 % en 1954 a un 52,2 % en 1967; y en Suecia resultaron resueltos en 1967 el 41 % de todos los delitos (véase «Deutsche Polizei», en *Der Spiegel,* 7 de abril de 1967).

Apéndice XIV (nota 26, pág. 76)

Solzhenitsyn muestra con detalles concretos cómo resultaron frustrados por los métodos de Stalin los intentos de realizar un desarrollo económico racional. Espero que este libro acabará con el mito de que el terror y las enormes pérdidas en vidas humanas fueron el precio que hubo que pagar por la rápida industrialización del país. El progreso rápido fue realizado tras la muerte de Stalin, y lo que es

sorprendente en la Rusia de hoy es que el país siga atrasado en comparación no sólo con Occidente, sino también con la mayoría de los países satélites. En Rusia no parece existir mucha ilusión al respecto, si es que queda alguna. Las generaciones más jóvenes, especialmente la de los veteranos de la segunda guerra mundial, saben muy bien que sólo un milagro salvó a Rusia de la derrota en 1941 y que ese milagro fue el hecho brutal de que el enemigo resultara ser aún peor que el dictador nativo. Lo que alteró la balanza fue que el terror policíaco quedara abatido por la presión de la situación de emergencia nacional; las gentes, entregadas a ellas mismas, pudieron volver a reunirse y a generar poder suficiente para derrotar al invasor extranjero. Cuando los hombres regresaban de los campos de prisioneros de guerra o de su servicio en las tropas de ocupación eran enviados inmediatamente, y por largos años, a campos de trabajo y de concentración para que se rompieran en ellos los hábitos de la libertad. Es precisamente esta generación, que probó la libertad durante la guerra y el terror posterior, la que está desafiando la tiranía del presente Régimen.

Apéndice XV (nota 10, pág. 90)

Nadie en su sano juicio puede creer, como teorizaron recientemente ciertos grupos estudiantiles alemanes, que sólo cuando el Gobierno ha sido forzado «a practicar abiertamente la violencia» serán los rebeldes capaces de «luchar contra esta puerca sociedad *[Scheissgesellschaft]* con medios adecuados para destruirla» (cita de *Der Spiegel,* 10 de febrero de 1969, p. 30). Esta nueva versión vulgarizada lingüísticamente (aunque apenas intelectualmente) del viejo disparate comunista de los años treinta, según el cual la victoria del fascismo beneficiaba completamente a quienes estaban

en contra de éste, es o bien pura comedia la variante «revolucionaria» de la hipocresía, o bien testimonio de la idiotez política de los «creyentes». Con la excepción de que, hace cuarenta años, tras ese disparate se hallaba la deliberada política prohitleriana de Stalin y no simplemente una estúpida teorización.

En realidad no hay razón para mostrarse particularmente sorprendido por el hecho de que los estudiantes alemanes sean más dados a teorizar y menos aptos para la acción y el discernimiento político que sus colegas de otros países, políticamente más afortunados; ni de que «el aislamiento de las mentes inteligentes y vitales [...] en Alemania» sea más pronunciado, la polarización más desesperada que en otras partes y casi nulo su impacto sobre el clima político de su propio país, si se exceptúa el fenómeno de la reacción. Yo coincidiría también con Spender (véase «The Berlin Youth Model», en *op. cit.*) sobre el papel desempeñado en esta situación por el pasado todavía reciente, de tal forma que los estudiantes «ofenden no sólo por su violencia sino porque son recordatorios [...] tienen también la apariencia de fantasmas surgidos de tumbas apresuradamente cubiertas de tierra». Y, sin embargo, después de que se ha dicho y tenido en cuenta todo esto sigue existiendo el extraño e inquietante hecho de que ninguno de los nuevos grupos izquierdistas de Alemania, notoriamente extremistas por su vociferante oposición a las políticas nacionalistas o imperialistas de otros países, se haya preocupado seriamente del reconocimiento de la Línea Oder-Neisse, que, al fin y al cabo, es el tema crucial de la política exterior alemana y la piedra de toque del nacionalismo alemán desde la derrota del Régimen de Hitler.

Apéndice XVI (nota 23, pág. 100)

Daniel se muestra cautamente esperanzado porque sabe que la obra científica y técnica depende del «conocimiento [que] es buscado, probado y codificado de una forma desinteresada» *(op. cit.)*. Quizá este optimismo pueda estar justificado mientras que los científicos y los tecnólogos, estando desinteresados del poder y preocupados sólo del prestigio social, es decir, mientras ni dominen ni gobiernen. El pesimismo de Noam Chomsky, «ni la Historia, ni la Psicología, ni la Sociología nos dan razón particular –alguna para aguardar con esperanza la dominación de los nuevos mandarines», puede ser excesivo; no existen todavía precedentes históricos y los científicos e intelectuales que, con tan deplorable regularidad, se han mostrado dispuestos a servir a cada Gobierno que estuviera en el poder, no han sido «meritócratas» sino más bien escaladores sociales. Pero Chomsky tiene enteramente razón al formular esta pregunta: «¿Qué fundamentos hay, en general, para suponer que quienes afirman que el poder está basado en el conocimiento y en la técnica, sean más benignos en el ejercicio del poder que quienes afirman que está basado en la riqueza o en el origen aristocrático?» (*op. cit.*, p. 27). Y existe también razón para formular la pregunta complementaria: ¿Qué fundamentos existen para suponer que el resentimiento, contra una meritocracia, cuyo dominio esté exclusivamente basado en los dones «naturales», es decir, en el poder de la mente, no sea más peligroso y más violento que el resentimiento de los grupos anteriormente oprimidos, quienes al menos tenían el consuelo de que su condición no estaba causada por «faltas» propias? ¿No es plausible suponer que este resentimiento albergará todos los rasgos homicidas de un antagonismo radical, a diferencia de los simples conflictos de clases, puesto que también se referirá a datos natura-

les que no pueden ser cambiados y por eso a una condición de las que sólo podría liberarse uno mismo mediante el exterminio de quienes resulten tener un más elevado cociente intelectual? Y como en semejante configuración será abrumador el poder numérico de los desfavorecidos y nula la movilidad social. ¿No es probable que el peligro de los demagogos, de los líderes populares sea tan grande que la meritocracia se vea forzada a convertirse en tiranía y despotismo?

Apéndice XVII (nota 30, pág. 105)

Stewart Alsop, en un penetrante artículo, «The Wallace Man», en *Newsweek,* 21 de octubre de 1968, da la clave: «Puede ser antiliberal por parte de un seguidor de Wallace no enviar a sus hijos a malas escuelas en nombre de la integración, pero no es antinatural. Como tampoco lo es que le preocupe la "vejación" de su mujer o que disminuya el valor de su casa, que es todo lo que él tiene.» Cita también la más efectiva manifestación de la demagogia de George Wallace: «Son 535 los miembros del Congreso y muchos de esos liberales también tienen hijos. ¿Sabe usted cuántos envían sus chicos a las escuelas públicas de Washington? Seis.»

Otro excelente ejemplo de una mal concebida política de integración fue referido recientemente por Neil Maxwell en *The Wall Street Journal* (8 de agosto de 1968). El Gobierno federal promueve la integración escolar en el sur, negando los fondos federales en los casos de flagrante incumplimiento. En uno de tales casos se suspendió la entrega de una ayuda anual de 200.000 dólares. «Del total, 175.000 estaban directamente destinados a las escuelas negras [...] Los blancos elevaron pronto los impuestos para reemplazar los otros 25.000 dólares.» En suma, lo que se suponía iba a ayu-

dar a la educación de los negros constituyó un «aplastante impacto» sobre su sistema escolar existente y no produjo impacto alguno en las escuelas de los blancos

Apéndice XVIII (nota 34, pág. 111)

En el sombrío clima de expresiones ideológicas y ambiguedades del debate estudiantil en Occidente, estos temas rara vez han tenido la posibilidad de ser aclarados; desde luego, en palabras de Gunter Grass, «esta comunidad, verbalmente tan radical, siempre ha buscado y hallado un escape». Es también cierto que esto resulta especialmente visible en los estudiantes alemanes y en otros miembros de la Nueva Izquierda. «No saben nada pero lo conocen todo», como, según Grass, lo resumió un joven historiador de Praga. Hans Magnus Enzensberger proclama la actitud general alemana; los checos padecen «un horizonte extremadamente limitado. Su sustancia política es escasa». (Véase Gunter Grass, *op. cit.*, pp. 138-142.) En contraste con esta mezcla de estupidez e impertinencia, la atmosfera de los rebeldes del este resulta refrescante aunque se tiembla al pensar en el exhorbitante precio que ha habido que pagar por eso. Jan Kavan, un líder estudiantil checo, escribe: «A menudo me han dicho mis amigos de Europa occidental que nosotros luchamos solamente por las libertades burgo-democráticas. Pero en cierta manera yo no puedo distinguir entre libertades capitalistas y libertades socialistas. Lo que yo reconozco son las libertades humanas básicas» (*Ramparts*, septiembre de 1968). Parece seguro suponer que tendria una dificultad similar con la distinción entre «violencia progresista y regresiva». Sin embargo, seria erroneo deducir, como frecuentemente se hace, que los que habitan en los países occidentales no tienen quejas legitimas, precisamente en materia de li-

bertad. En realidad, es sólo natural «que la actitud de los checos hacia los estudiantes occidentales esté ampliamente coloreada por la envidia» (cita tomada de una publicación estudiantil por Spender, *op. cit.*, p. 72); pero también es cierto que ellos carecen de experiencias menos brutales, y, sin embargo, decisivas, de frustración política.

Índice onomástico

Alemania, 26, 30, 37 n., 39, 58, 69, 73, 108, 131, 134, 136, 139
Alsop, Stewart, 138
American Political Science Review, The, 97 n.
Argelia, 25, 73, 133
Aron, Raymond, 68 n., 120-121

Bakunin, Mikhail, 120
Barion, Jacob, 21 n.
Barnes, Peter, 45 n.
Beaufre, André, 11
Bell, Daniel, 98, 137
Bergson, Henri, 21, 94, 100
Berlin, Isaiah, 42 n.
Bidault, Georges, 133
Bodin, Jean, 52
Böll, Heinrich, 63 n.
Borkenau, Franz, 65 n.
Brzezinski, Zbigniew, 123, 126

Calder, Nigel, 10 n., 11 n., 19 n., 84 n.
Castro, Fidel, 35 n.
Catalina la Grande, 101
Checoslovaquia, 38 n., 72, 113, 139
China, 35 n.
Chomsky, Noam, 14, 15 n., 24 n., 37 n., 65 n., 86 n., 126, 137
Cicerón, 59 n.
City College de Nueva York, 31
Clausewitz, Karl von, 17-18, 50, 50 n.
Commager, Henry Steele, 28, 74, 117 n., 126
Commentary, 43 n.
Commonweal, 37
Conferencia Nacional de Desarrollo Económico Negro, 130
Cooper, D. G., 122

Cromer, Lord, 74
Cuba, 35 n.

De Gaulle, Chales, 68, 133
Dedijer, Vladimir, 19 n.
Deming, Barbara, 96 n.
D'Entrèves, Alexandre Passerin, 51-52, 59, 131-132
Des jardins, Gregory, 54 n.
Dreyfus, Alfred, 97
Dutschke, Rudi, 108 n.

Ehmann, Christoph, 39 n.
Encyclopedia of the Social Sciences, 16
Encounter, 126
Encyclopaedia Britannica, 130
Engels, Friedrich, 10, 17-18, 32, 36 n., 119, 120
Enzensberger, Hans Magnus, 139
España, 70
Estados Unidos, 12-13, 26, 30, 31, 38, 45 n., 67, 109, 116, 133-134
Europa, 13, 26, 74, 94, 139

Falk, Richard A., 127
Fanon, Frantz, 22, 25, 32, 34 n., 88, 90 n., 91, 93, 96, 101, 120
Feuerbach, Ludwif, 119
Finer, S. E., 97 n., 111 n.
Fogelson, Robert N., 103 n.
Fontenelle, Bernard le Bovier de, 40
Forman, James, 105, 128, 130
Francia, 26, 52, 73, 108, 133, 134
Frente de Liberación Nacional, 67
Fulbricht, William, 28

Gandhi, Mahatma, 73
Gans, Herbert J., 114 n.
Glazer, Nathan, 123
Goodwin, Richard N., 15
Grass, Günter, 108 n., 113, 139
Gray, J. Glenn 90 n.
Grecia, 69 n.
Guardia Nacional, 45, 74
Guevara, Che, 35 n.

Habermas, Jürgen, 131
Halevy, Daniel, 95 n.
Harbold, William H., 41 n.
Hechinger, Fred M., 108 n., 127
Hegel, Georg Friedrich, 21 n., 22-23, 41, 43, 77, 121
Herzen, Alexander, 42
Hitler, Adolf, 58, 73, 136
Ho Chi Minh, 35 n.
Hobbes, Thomas, 10, 52, 93
Hoover, J. Edgar, 133

India, 73
Inglaterra, 52, 73, 74, 123
Instituto Tecnológico de Massachusetts, 28, 125

Japón, 26, 73
Jenofonte, 69 n.
Jouvenel, Bertrand de, 49, 50, 52, 56, 101 n., 131

Kant, Immanuel, 42
Kavan, Jan, 139
Klineberg, Otto, 84 n.
Kohout, Pave, 113

Lacheroy, coronel, 133
Laing, R. D., 122
Lenin, Vladimir I. U., 9, 22, 35, 38
Lessing, Gotthold Ephraim, 40
Lettvin, Jerome, 28, 28 n.
Libération, 96 n.
Lindsay, John V., 126
Litten, Jens, 111
Lorenz, Konrad, 83 n., 94
Lübke, Karl-Heinz, 62 n.
Lynd, Staughton, 31, 128

Madison, James, 56
Mao Tsé-tung, 20, 35 n, 52
Marx, Karl, 20, 21, 23, 26 n., 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 49, 77, 78, 98, 100, 119, 120, 131
Massu, Jacques, 69
Maxwell, Neil, 138
McCarthy, Eugene, 117
McIver, R. M., 51 n.
Melville, Herman, 86
Mill, John Stuart, 54, 55
Mills, C. Wright, 49
Mitscherlich, Alexander, 83 n.
Montesquieu, Charles L. De, 57

Napoleón Bonaparte, 70, 108
Nechaev, Serey Kravinsky, 120
New Republic, The, 74 n., 123, 126
New York Daily News, 129
New York Review of Books, 27 n., 120, 128
New York Times, 32 n., 64 n., 108 n., 127, 128
New York Times Magazine, 28 n.
New Yorker, The, 15 n., 29 n.
Newsweek, 45 n., 138
Nietzsche, Friedrich, 61, 100
Nisbet, Robert A., 43
Nixon, Richard, 117
Nueva Izquierda, 20, 24, 36-37, 120, 139

O'Brien, Conor Cruise, 107
O'Brien, William, 107

Parekh, B. C., 119
Pareto, Vilfredo, 88, 97, 98, 110, 111
Pascal, Blaise, 40
Péguy, Charles, 37
Pétain, Henri Philippe, 133
Platón, 61
Portmann, Adolf, 80, 125
Proudhon, P.-J., 15, 40, 41 n.
Public Interest, The, 99 n., 123

Ramparts, 139
Rand Corporation, 12 n.
Renan, Joseph Ernest, 17
Review of Politics, 41 n.
Robespierre, Maximilien, 88
Rockefeller, Nelson a., 117
Rousseau, Jean Jacques, 51 n.
Rusia, 72-73, 77, 135
Rustin, Bayard, 129

Sajarov, Andrei D., 18, 63 n., 113 n., 131
Salan, Raoul, 133
Sartre, Jean-Paul, 22, 23, 32, 34, 50, 120-122
Schaar, John, 27 n., 45 n., 62 n., 123, 124-125
Schapiro, Leonard, 120

Schelling, Thomas C., 15 n.
Schelsky, Helmut, 123
Science, 80 n.
Selden, John, 115
Silver, Allan A., 104 n.
Solzhenitsyn, Aleksandr I., 76, 134
Sorel, Georges, 21, 33, 48, 88, 94-98, 110
Spender, Stephen, 29, 35 n., 37 n., 45 n., 58, 69 n., 89 n., 124 n., 127, 136, 140
Spengler, Oswald, 94
Spiegel, Der, 25 n., 37 n., 39 n., 108 n., 109 n., 134, 135
Stalin, Iosiv, 73, 76, 134, 136
Steinfels, Peter, 37
Strausz-Hupé, Robert, 50
Students for a Democratic Society (SDS), 89 n.
Suecia, 134

Theatre of Ideas, 107
Thring, M. W., 19 n.
Tinbergen, Nikolas, 80 n., 84 n.
Tito, Josip Broz, 35 n.
Trotsky, Leon, 49 n.

Universidad de California, 27 n., 44, 62 n., 74, 123, 127
Universidad de Columbia, 108, 123
Universidad de Cornell, 31
Universidad de Harvard, 122, 124, 125
Universidad de Heidelberg, 124
Universidad de Hull, 119
Universidad de Princeton, 124, 127

Valéry, Paul Ambroise, 118
Venturi, Franco, 42 n.
Verdún, 133
Vietnam, 25, 65 n., 67, 70, 74, 87 n., 127
Voltaire, François, 50
Von Holst, Erich, 81 n., 83 n.

Wald, George, 29, 125
Wallace, George, 138
Wallace, John M., 54 n.
Wall Street Journal, The, 138
Weber, Max, 49, 50, 50 n.
Wheeler, Harvey, 10 n., 17 n., 18 n.
Wilson, Edmund, 46 n.
Wilson, James, 13
Wolin, Sheldon, 27 n., 45 n., 62 n., 123, 124-125

Yugoslavia, 35 n.

Índice

Uno 9
Dos 48
Tres 79
Apéndices *119*
Índice onomástico 141



Max Weber

El político y el científico

CS 3403

En los trabajos que componen EL POLÍTICO Y EL CIENTÍFICO –precedidos por un prólogo de RAYMOND ARON en esta edición-, MAX WEBER (1864-1920) reflexiona acerca de la contraposición entre el quehacer del investigador y el comportamiento del hombre de acción. Por una parte, las virtudes del político parecen incompatibles con las cualidades del hombre de ciencia; por otra, sin embargo, existe una comunicación dialéctica entre conocimiento y acción, ya que el saber objetivo favorece un comportamiento racional y aumenta las probabilidades de conseguir las metas que el político se propone.

Friedrich A. Hayek

Camino de servidumbre

TAX

Free



Friedrich A. Hayek

Camino de servidumbre

CS 3406

Publicado en 1944 y traducido a numerosos idiomas, CAMINO DE SERVIDUMBRE popularizó el nombre de FRIEDRICH A. HAYEK más allá de las fronteras del mundo académico, donde su prestigio científico (reconocido en 1974 con la concesión del Premio Nobel de Economía) estaba ya sólidamente establecido. La tesis central del libro es que los avances de la planificación económica van necesariamente unidos a la pérdida de las libertades y al progreso del totalitarismo. Resulta notable que una obra de tan acusado filo polémico, nacida para suscitar la controversia y el debate, fuera acogida con respeto incluso por sus críticos debido a su honestidad intelectual, rigor lógico e información fiable. Si Keynes mostró su acuerdo con los puntos de vista de moral y filosofía social de «este gran libro», Schumpeter subrayó un rasgo poco común en obras de este género: «Es un libro cortés que casi nunca atribuye a sus contrarios otra cosa que el error intelectual».

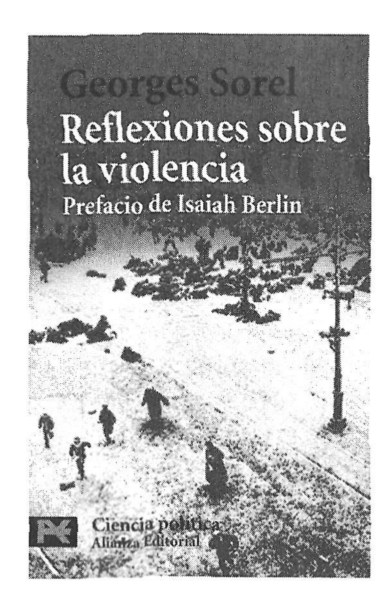


C. B. Macpherson

La democracia liberal y su época

CS 3424

Este lúcido estudio sobre LA DEMOCRACIA LIBERAL Y SU ÉPOCA se inserta dentro de los numerosos trabajos dedicados por C. B. MACPHERSON a la ideología y funcionamiento de los sistemas democráticos. La democracia liberal nació hace menos de dos siglos, asociada a la existencia de una economía capitalista de mercado y a la aceptación teórica de la sociedad de clases. Tres son los modelos que perfila Macpherson de este régimen político: «la democracia como protección», entendida como escudo de los ciudadanos frente a los abusos de poder; «la democracia como desarrollo», que permite el despliegue de la personalidad de los individuos, y «la democracia como equilibrio», resultado de la concurrencia de elites que se disputan entre sí el predominio. El autor se plantea, en el último capítulo, las posibilidades de un cuarto modelo, «la democracia como participación», que no se basaría en el mercado capitalista y que llevaría hasta sus últimas conclusiones los postulados y los valores de la libertad.



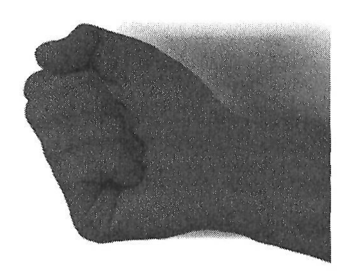
Georges Sorel

Reflexiones sobre la violencia

Prefacio de Isaiah Berlin

CS 3429

Como señala Isaiah Berlin en el extenso prefacio que abre este volumen, GEORGES SOREL (1847-1922) es una figura anómala en la galería de ideólogos, teóricos y profetas del siglo XIX. No obstante, un hilo central conecta todo cuanto publicó y propugnó: la idea de que el hombre no busca ni la felicidad ni la paz, ni el conocimiento, ni el poder sobre los demás, ni la salvación en la otra vida, sino su realización a través de la actividad espontánea, libre y creadora, en un denodado esfuerzo por imponer su personalidad mediante el trabajo a un medio hostil y por dar forma al caos que el mundo de la naturaleza y el pensamiento representan. Sus escritos constituyeron la primera gran rebelión contra el ideal racionalista del progreso ilimitado y del bienestar sin tensiones, dentro del marco de un sistema social armonioso en el que las cuestiones sociales quedarían presumiblemente reducidas a problemas técnicos. REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA (1906) es su obra más popular y tal vez la más representativa de su extraña y contradictoria personalidad.





Anthony Storr

La agresividad humana

CS 3615

Aunque los actos de crueldad humana suelen ser atribuidos a *instintos atávicos procedentes de anteriores etapas de la evolución biológica*, lo cierto es que nuestra especie es la más despiadada de cuantas habitan el planeta: dentro del reino animal, sólo el hombre ha llegado a extremos de conducta que llevan aparejada la destrucción sistemática de miembros de su propia colectividad. ANTHONY STORR, escritor y psiquiatra, estudia las *diversas teorías* que a partir de Freud han tratado de descubrir las raíces de LA AGRESIVIDAD HUMANA y analiza las formas que ésta adopta durante los sucesivos períodos de desarrollo humano y en los comportamientos neuróticos y psicóticos. «El sano sentido común con que ha sido escrito el libro –subrayó en su día Konrad Lorenz, una de las autoridades máximas en la materia– lo hace comprensible para todo el mundo.» A juicio de Storr, la agresividad del hombre es un instinto cuyos efectos pueden ser controlados y encauzados, pero en ningún caso suprimidos.

*

El término «violencia», en su sentido más elemental, refiere al daño ejercido sobre las personas por parte de otros seres humanos. Los experimentos totalitarios del siglo XX ampliaron este uso de la violencia, a una escala y una intensidad inéditas en la historia de la humanidad, y es en este contexto donde cabe encuadrar esta obra perenne de HANNAH ARENDT. Para la filosofía política, la violencia objeto de su estudio tiene dos caras: la violencia organizada del Estado o aquella que irrumpe frente al mismo. Esto ha hecho que muchos pensasen que la violencia es sobre todo una forma de ejercicio del poder. La posición de partida de la autora en SOBRE LA VIOLENCIA consiste en el estudio minucioso de la violencia política en sus encarnaciones extremas dentro del mundo contemporáneo y en su cuidadosa separación entre violencia y poder político; este último es el resultado de la acción cooperativa, mientras que la violencia del siglo XX está ligada al alcance magnificador de la destrucción que proporciona la tecnología.

El libro de bolsillo

ISBN 978-84-206-5980-0



Ciencias sociales
Ciencia política

